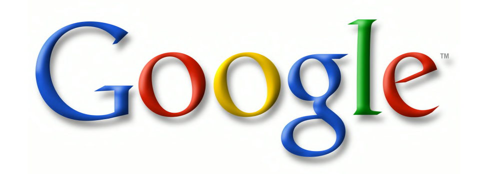
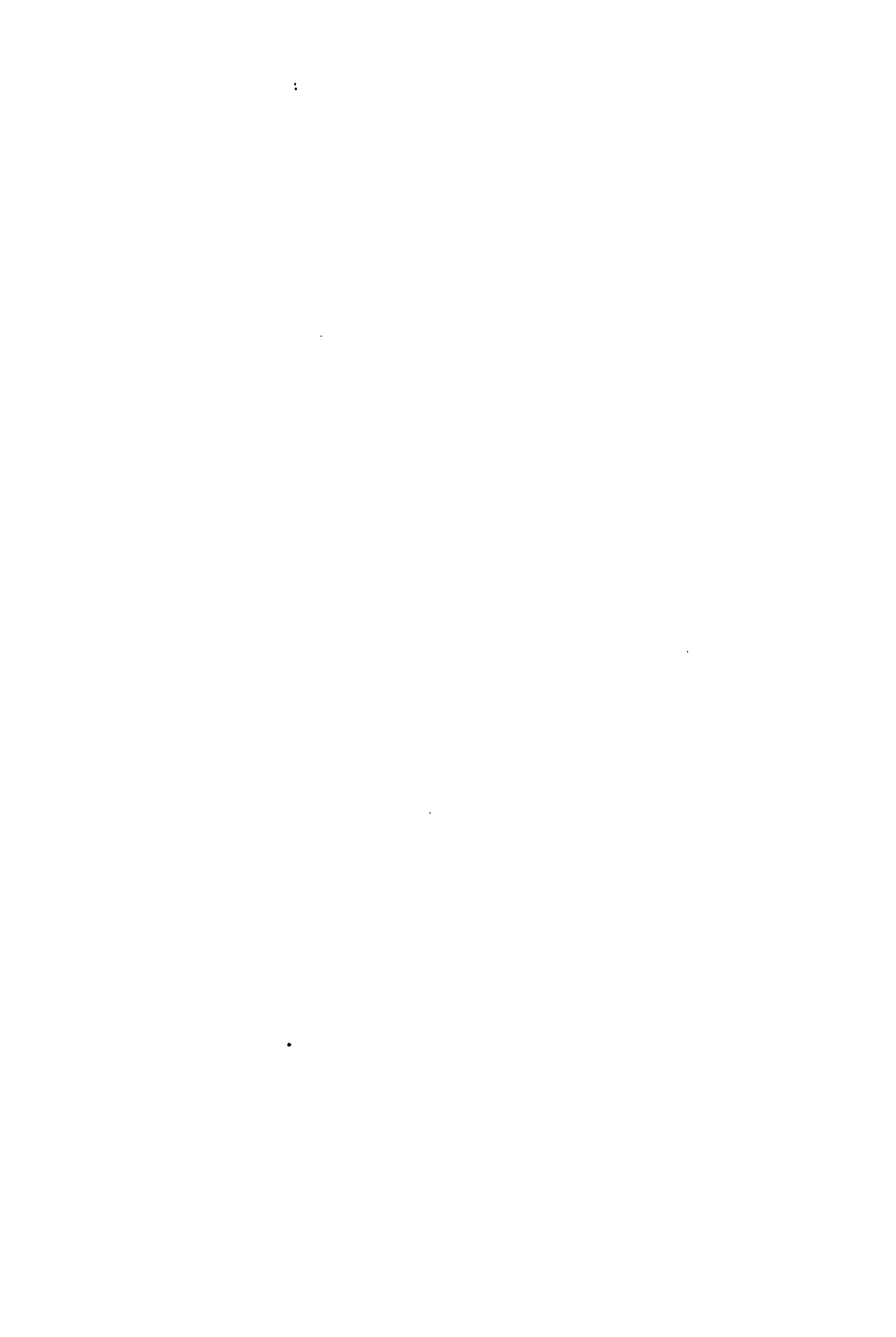










Der spanische Cardinal

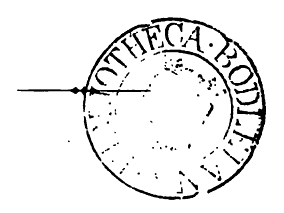
Johann von Torquemada,

sein Leben und seine Schriften.

Gekrönte Preisschrift

von

Dr. Stephan Lederer,
katholischer Pfarrer.



Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1879.
Zweigniederlassungen in *Strassburg*, *München* und *St. Louis*, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Sr. Bischöfl. Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn

Bischofe von Speier

Joseph Georg Ehrler

in tiefster Ehrfurcht und freudigster Ergebenheit

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorbemerkung.

Am 2. Januar 1866 stellte die hochwürdige theologische Facultät der Universität Würzburg als Preisfrage das Thema: „Leben und Schriften des spanischen Cardinals Johannes von Turrecremata." Bei näherer mündlicher Erkundigung über den Umfang des Gegenstandes erklärte der einschlägige Fach-Professor, daß zwar von sämmtlichen Schriften Turrecremata's eine Prüfung gefordert sei, in erster Linie aber die Summa de Ecclesia desselben Autors einer kritischen Erörterung unterzogen werden müsse; der Commentar zum Dekret Gratians dürfe vorerst außer Acht bleiben.

Die vom Unterzeichneten eingelieferte Arbeit, welche das Motto trug: „Non asserens, nisi quae asserenda, non negans, nisi quae neganda censet sancta mater Ecclesia", ward am 2. Januar 1867 unter anerkennenden Prädicaten von der hochwürdigen theologischen Facultät mit dem Preise gekrönt[1].

Aus dieser Arbeit ging vorliegende Schrift hervor. Man stoße sich nicht an deren etwas größerem Umfang: das Object selbst machte diesen nothwendig. Denn vor Allem müssen in einem Buche, das Leben und Schriften Torquemada's zur Darstellung bringen soll, dessen zahlreiche Tractate, die er von 1433—1440 als Magister des apostolischen Palastes schrieb, doch gebührend geprüft und durch passende Auszüge gewürdigt werden. Hieraus entstand der erste Theil vorliegender Arbeit.

Das ganze System Torquemada's von der hierarchischen Gewalt, all' sein Eifer für die möglichst große Machtfülle des apostolischen Stuhles, auch seine wissenschaftliche Darstellungsweise und seine einzelnen Schwächen in materieller und formeller Hinsicht sprechen sich in seinem Werke, das

---

[1] Siehe Näheres in der „Festrede zur Jahresfeier des Stiftungstages der Julius-Maximilians-Universität". Würzburg am 2. Januar 1867, von Dr. Franz Hettinger, S. 49.

er Summa de Ecclesia nennt, am deutlichsten aus. Der zweite Theil vorliegender Schrift ist diesem Gegenstand gewidmet.

Und was soll der dritte Theil derselben bringen? Etwa zehn Jahre (von 1450—1460) hat Torquemada darauf verwendet, das Decret Gratians zu commentiren. Dieses umfangreiche Werk, zu Lyon zweimal, 1519 und 1555, in sechs, beziehungsweise fünf Bänden gedruckt, ist von den Lehrern des Kirchenrechts aus älterer wie neuerer Zeit nicht vollkommen gewürdigt. (Vgl. Schulte, Lehrb. des kath. Kirchenrechts, 2. Aufl. S. 90; Glück, Praecogn. § 135; Walter, § 107; Phillips, Kirchenrecht IV. S. 189.) Die Vollständigkeit einer Arbeit über Torquemada verlangt, daß sein Commentar zum Decret, wenn auch noch so kurz, zum Gegenstand einer Studie gemacht werde. Wir haben uns vorgenommen, das Resultat einer solchen als dritten Theil dieser Schrift, wenn möglich in nicht ferner Zeit, folgen zu lassen.

Als Erstlingsarbeit hat vorliegende Schrift gewiß einigen Anspruch auf die milde Beurtheilung seitens gereifter und kenntnißreicher Autoren. Als Landpfarrer eine wissenschafliche Arbeit zu liefern, die streng genommen nur neben einer größern theologischen Bibliothek zu Stande kommen kann, hat seine bedeutenden Schwierigkeiten. Nicht alle Bibliothekare haben die gleiche Bereitwilligkeit, die nothwendigen Quellenwerke zur Verfügung zu stellen: von manchen werden sie nur unter Schwierigkeiten aller Art verabfolgt. Um so mehr muß ich die Bereitwilligkeit öffentlich rühmen, mit welcher die hochwürdigen Patres des Franziskaner-Klosters zum heiligen Kreuze in Würzburg mit ihren bibliothekarischen Schätzen mir entgegengekommen sind. Dieselben stellten mir mehrere Incunabeln zur Verfügung, darunter eine Ausgabe der Summa de Ecclesia vom Jahre 1489, welche auf Kosten Innocenz' VIII. von einem Deutschen, Namens Eucharius Silber, in Rom gedruckt ist. Dieses ausgezeichnete und vortreffliche Buch ward mir von den hochwürdigen Patres auf die ganze Zeit meiner Benöthigung überlassen. Nicht weniger bereitwillig war die Verwaltung der Großherzoglichen Universitäts-Bibliothek in Heidelberg in Entleihung einiger Bände der Mansi'schen Conciliensammlung. Auch ihr sei der gebührende Dank für die bewiesene Liberalität hiermit ausgesprochen.

Oberotterbach (Rheinpfalz), 1. Juli 1879.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Theil.

Johann von Torquemada als Magister des apostolischen Palastes.

Erstes Kapitel.

Eine Krisis der römischen Kirche.

Zweites Kapitel.

Johann von Torquemada's Jugend und Studienzeit.

Drittes Kapitel.

Die papstfeindlichen Elemente zu Basel. — Torquemada's Ankunft und erste Schriften.

Viertes Kapitel.

Einige gelehrte Fragen und der Magister des apostolischen Palastes.

Fünftes Kapitel.

Das Basler Concil im theilweis legitimen Bestande und seine Leistungen.

Sechstes Kapitel.

Die Basler Conciliaften und die Unionssynode zu Ferrara-Florenz.

Siebentes Kapitel.

Die Erfolge der Conciliaften von 1438—1440. Torquemada wird Cardinal.

Zweiter Theil.

Torquemada als Cardinal und Vertheidiger der Papalhoheit.

Erstes Kapitel.

Torquemada's wissenschaftliche Bestrebungen; seine „Summa gegen die Feinde der Kirche".

Zweites Kapitel.

Einige Grundfragen im hierarchischen System Torquemada's.

Drittes Kapitel.

Die eigenthümlichste Ansicht Torquemada's über den Primat und deren objectiver Werth.

Viertes Kapitel.

Die päpstliche Gewalt in ihrem Verhältniß zur bischöflichen nach der Summa Torquemada's.

Fünftes Kapitel.

Die päpstliche Gewalt und die Autorität der allgemeinen Concilien nach Johann von Torquemada.

Sechstes Kapitel.

Torquemada's weitere literarische Thätigkeit; sein Wirken als Cardinal von 1450 bis zu seinem Tode.



Erster Theil.

Johann von Torquemada als Magister des apostolischen Palastes.

Erstes Kapitel.

Eine Krisis der römischen Kirche.

1. Was ist die päpstliche Gewalt? Wie erlangt der Papst dieselbe und wie verliert er sie wieder? In welchem Verhältniß zur päpstlichen Gewalt steht die gesammte Kirche und deren angebliche Repräsentation, ein allgemeines Concil? Steht das Concil über dem Papst oder umgekehrt? Gibt es Fälle, in welchen ein rechtmäßiger Papst von einem allgemeinen Concil abgesetzt werden kann und welches sind diese Fälle? In welchen Fällen kann man einem rechtmäßigen Papste den Gehorsam aufkündigen? Oder auch, wenn er die Kirche verwirrt und das Schisma befördert, wie weit dürfen die übrigen Glieder der regierenden Kirche gehen, um seinem Treiben Einhalt zu thun?

Solche und ähnliche Fragen wurden massenhaft aufgeworfen, als für das im Jahre 1378 ausgebrochene päpstliche Schisma fast kein Heilmittel sich zeigen wollte. Es ist hier nicht der Ort, alle die Irrthümer aufzuzählen[1], welche bei Beantwortung dieser Fragen zu jener Zeit auftauchten; dieselben werden uns in den Reden und Schriften Torquemada's oft genug begegnen. Was diese Fragen allein schon merkwürdig macht, ist die außerordentliche Kühnheit, die ihnen an der Stirne geschrieben steht. Auch wurden sie in keiner andern Absicht aufgeworfen, als in der, die in der Kirche geltende Lehre über den Primat des römischen Papstes umzugestalten. Die gelehrten Antworten auf dieselben waren, wenn möglich, noch kühner. Die in jener Zeit aufgestellten neuen Theorien über die Gewalt des Papstes und des Concils führten ja zu Pisa (1409) zur Absetzung des Papstes wie des Gegenpapstes und zu Constanz nebenbei noch zu einer Quasidefinition, betreffend die Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst.

Zu Basel (1431—1438) bemerken wir ein doppeltes Schauspiel.

---

[1] Siehe über dieselben besonders die gelehrte Monographie: „Johannes Gerson", von Dr. Joh. Bapt. Schwab. Würzburg 1858.

Die neuen Theorien verursachen einen beispiellosen Rumor; sie gelangen gleichsam auf den Gipfelpunkt ihres Ansehens und erringen einen gewissen äußeren Sieg über den römischen Pontifex, aber hier beginnt auch ihr Verfall. Es offenbart sich klarer als je zuvor, daß dieselben nur der theoretische Deckmantel für die Unbotmäßigkeit, den Ungehorsam und die Herrschsucht niederer Kleriker seien und die ganze kirchliche Ordnung verkehren. Zugleich erliegen sie theoretisch der alten kirchlichen Lehre, welche von einer kleinen, aber wissenschaftlich überlegenen Partei des Concils mit Geschick, Muth und consequenter Entschiedenheit geltend gemacht wird. Hier bei der Vertheidigung der kirchlichen Lehre erwarb sich Juan de Torquemada die ersten Lorbeeren als Streiter der Kirche. Als später die Herrlichkeit der antipapistischen Bestrebungen auch äußerlich völlig zusammensank, vollendete er ihre Niederlage durch tüchtige wissenschaftliche Leistungen und verhalf der kirchlichen Lehre zu ihrem früheren Ansehen. Leben und Schriften Torquemada's sind diesem Zwecke gewidmet. Insofern derselbe jedoch berufen war, in gewissem Sinne das Ende dieser Bewegung zu sehen, ist ein Biograph desselben auch veranlaßt und gleichsam genöthigt, auf den Ursprung und die Quelle der Ideen, die er bekämpfte, zurückzugehen und so den Hintergrund in etwas zu zeichnen, von welchem das Basler Drama sich abhebt. Insoferne das Schisma selbst es war, welches die antipapistischen Ideen begünstigte und groß zog, werfen sich uns hier die Fragen auf: Wer und was hat das Schisma ermöglicht? Wie wurde es herbeigeführt? Welche Folgen hatte dasselbe für die allgemeine und besonders für die römische Kirche?

2. Es wäre ein großer Irrthum, zu behaupten, daß etwa vorhandene antipapistische Ideen den Kampf gegen die päpstliche Machtfülle, wie er während des Schisma und auf den Concilien zu Pisa, Constanz und Basel geführt ward, wesentlich unterstützt hätten. Viel eher hat das, was Marsilius von Padua, Occam, Wiclif über diesen Gegenstand gelehrt hatten, wegen der darauf lastenden Censuren, manchen Doctrinär aus der späteren Zeit etwas im Zaume gehalten. Die Irrthümer aus den Tagen des Schisma und der Reformconcilien haben eine sittliche Quelle, wir meinen den Mangel an apostolischer Liebe von oben und den Mangel an Gehorsam und Ehrfurcht von unten. Ein Papst war es, der, auf den Stuhl Petri erhoben, der apostolischen Liebe gegen seine Untergebenen vergaß: dieß war die erste Veranlassung des großen Schisma. Die Cardinäle dieses Papstes begingen nun gleich einen doppelten Fehler: zur Ehrfurcht und zum Gehorsam gegen das legitime Oberhaupt der Kirche verpflichtet, nahmen sie die persönlichen Schwächen desselben zur Veranlassung, seine Wahl für ungiltig zu erklären; der Kirche gegenüber zu apostolischer Fürsorge verpflichtet, stürzten

sie dieselbe in ein Schisma, indem sie einen Gegenpapst aufstellten. So gingen die ersten Fehler von oben aus, es folgten die von unten. Zu Pisa stand gleichsam die gesammte Kirche ihrem Oberhaupte gegenüber. Man kündigte den beiden Päpsten hier nicht den Gehorsam auf, etwa weil sie unrechtmäßig gewählt seien, sondern die Untergebenen sprachen sich hier das Recht zu, den Vorgesetzten wegen Verletzung seiner beruflichen Pflichten des Amtes zu entsetzen. Der Mangel an heiliger Vorsicht auf Seiten der obersten kirchlichen Regenten, des Papstes und der Cardinäle, hatte zwei Päpste hervorgebracht, der Mangel an Ehrfurcht und Gehorsam fügte den dritten hinzu. Wir dürfen uns im Folgenden noch etwas näher hierüber aussprechen.

3. Der Mangel an apostolischem Sinn und eine gewisse ungezügelte Heftigkeit des Charakters auf Seite Urbans VI. kann als die erste Quelle oder Veranlassung des großen Schisma bezeichnet werden. Es ist hier nicht der Ort, zwischen diesem Papste und dem hl. Petrus eine Parallele zu ziehen: aber wenn wir uns erinnern, wie letzterer z. B. bei dem Apostel-Concil und den lebhaften Verhandlungen über die Verbindlichkeit der Legalien eine zuwartende Stellung einnahm und sein Ansehen erst geltend machte, als eine gewisse Nothwendigkeit dazu vorlag [1], so möchten wir sagen: Hätte doch Urban VI., als er am 8. April 1378 den Stuhl Petri bestieg, eine gleiche Behutsamkeit an den Tag gelegt. Aber kaum gekrönt (18. April), machte er schon Tags darauf den Bischöfen Vorwürfe wegen ihres pflichtwidrigen Aufenthaltes an der Curie. Acht Tage später ertheilte er in einem öffentlichen Consistorium den Cardinälen eine kränkende Zurechtweisung über ihre Sitten und ihren Aufwand, ihre Bestechlichkeit und ihre Erpressungen [2]. Er wußte, daß es bei seiner Wahl einigermaßen tumultuarisch hergegangen war, deßgleichen waren ihm die Bestrebungen der französischen Cardinäle bekannt, welche es nur ungern ertrugen, daß der päpstliche Sitz von Avignon nach Rom zurück verlegt worden war. Schon Gregor XI. war von dem Gedanken geängstigt, es möchte nach seinem Tode ein Schisma ausbrechen: sollte Urban VI., dem nach seiner Wahl von der Möglichkeit, dem Pontificat entsagen zu müssen, gesprochen worden war, niemals die Ahnung gehabt haben, daß einige französische Cardinäle böswillig genug seien, um von ihm abzufallen und zu einem Schisma zu treiben? Mag dem sein, wie ihm wolle. Ein Papst von wahrhaft apostolischem Sinne hätte Alles gethan, um jedem Scandal vorzubeugen. Aber Urban VI. vermied es nicht einmal, mit seinen politischen Freunden (der Königin Johanna von Neapel und ihrem

[1] Vgl. Apostelg. 15, 7.

[2] Dr. Joh. Bapt. Schwab, a. a. O. S. 104.

Gemahl, dem Herzog von Braunschweig) sich zu überwerfen. Dem Grafen von Fondi verweigerte er die Zahlung von 20,000 Dukaten, welche derselbe noch an Gregor XI. zu fordern hatte, und gab ihm so Veranlassung, die aufrührischen Cardinäle zu unterstützen. Wie grausam verfuhr Urban nur mit einem Theil der von ihm selbst creirten Cardinäle: mußten doch einige derselben ihre Opposition gegen ihn mit dem Leben bezahlen [1]. Wahrlich, ein solcher Charakter war nicht geeignet, in schlimmer Zeit die Kirche vor Verhängnissen zu bewahren. Das Schisma brach aus: am 20. Sept. 1378 ward der neue Gegenpapst, Clemens VII., aufgestellt. Urban VI. aber kann nicht von dem Vorwurfe freigesprochen werden, durch Mangel an apostolischem Sinn und frommer Vorsicht dieses verhängnißvolle Ereigniß angebahnt zu haben.

Wie gestaltete sich das Verhalten der Cardinäle bei den Vorgängen, aus denen das Schisma folgte, und wie sind ihre Schritte zu beurtheilen? Die Cardinäle überhaupt haben mit dem Papste einen fast gleichen Beruf. Die großen Fragen zu lösen, welche die Regierung der ganzen christlichen Gemeinschaft mit sich bringt, übersteigt die Leistungsfähigkeit eines Mannes. Zur Menge der Geschäfte tritt die Sorge, daß alle Angelegenheiten in einer dem Seelenheil der Gläubigen förderlichen Weise erledigt werden. Der Grad der apostolischen Liebe kann deßhalb in den Cardinälen, die an der obersten Hirtensorge theilnehmen, nicht geringer sein als im Papste. Muster und Vorbild für dieselben sind die Apostel, die wir überall mit dem hl. Petrus einig sehen sowohl in der apostolischen Liebe, wie in der Sorge für den glücklichen Bestand der Kirche. War das Cardinalcollegium Urbans VI. deßhalb mit Recht bestürzt, in diesem einen Mann zu erkennen, dem der apostolische Sinn zu fehlen schien: so bestand für sie um so mehr die Pflicht, vor Allem der Kirche eingedenk zu sein. Urban mochte wie immer gegen sie verfahren, sie waren gebunden, die Einheit mit ihm zu bewahren. Es stand für sie nichts im Wege, sich äußerlich von ihm zu trennen; aber warum haben sie dem Papste die Engelsburg nicht ausgeliefert und den auf seine Herrschaft eifersüchtigen Mann zu Drohungen gereizt? Der passive Widerstand war ihnen erlaubt, aber sie zogen Truppen an sich und forderten die noch beim Papste befindlichen italienischen Collegen auf, sich zu ihnen zu verfügen und gemeinsam mit ihnen zu berathen, was bei dieser Lage der Dinge zum Besten der römischen und allgemeinen Kirche zu thun sei [2]. Mit diesen Schritten waren sie nicht bloß über ihre Pflicht bereits hinausgegangen, sondern

[1] Hefele, Conciliengeschichte. Bd. 6. S. 683.

[2] Dr. Joh. Bapt. Schwab, a. a. O. S. 105.

sie hatten sich auch schon der Heuchelei schuldig gemacht. Denn so erheblich Urbans Fehler auch sein mochten, sie liefen doch nur auf zufällige Mißgriffe und nicht auf Handlungen hinaus, die der römischen und allgemeinen Kirche gefährlich waren. Die Cardinäle ließen sich aber noch weitere Vergehen zu Schulden kommen; insbesondere lehnten sie das Anerbieten Urbans, die Rechtmäßigkeit seiner Wahl durch ein allgemeines Concil entscheiden zu lassen, entschieden ab. Dieß war der verhängnißvollste Schritt, der von ihrer Seite geschehen ist, und man kann sagen, daß dieser Schritt den Ausbruch des Schisma am meisten befördert hat. Die Heuchelei war aber damit zum offenen Verrath vorgeschritten. Derselbe war um so verderblicher, als er von solchen begangen wurde, die der Kirche und dem Papste gegenüber zu nachhaltiger Liebe am meisten verpflichtet waren.

5. Nachdem auf diese Weise in der römischen Kirche ein unheilvolles Schisma zu Tage getreten war, mußte dasselbe die ganze Christenheit nothwendig in die tiefste Mitleidenschaft ziehen. Bei der großen Schwierigkeit, den päpstlichen Prätendenten beizukommen und sie zur Abdankung zu bewegen, geriethen viele um die Einheit der Kirche besorgte Männer auf den Gedanken, dieselben gegen ihre Einwilligung vom Papat zu entfernen. Dazu konnte man aber nur gelangen, wenn man einen Theil der Prärogativen, die dem Inhaber des obersten Hirtenamtes nach kirchlicher Lehre zukommen, in Frage stellte und für außerordentliche Fälle sie auf die Kirche übertrug. Gerson, d'Ailly, Nicolaus de Clemanges und Andere haben hierin das Möglichste geleistet. Wenn es ihren Vorstellungen über die kirchliche Gewalt nachgegangen wäre, so hätte die Geschichte der Kirche aus jener Zeit eine völlige Umgestaltung der herkömmlichen Lehre über den Primat des Papstes zu verzeichnen. Beweis dafür ist das Concil von Pisa, wo Papst und Gegenpapst gleichsam vor das Tribunal gestellt und zur Bestrafung für ihre Fehler in den Verlust ihres Amtes verurtheilt wurden. So folgten auf die Fehler der kirchlichen Obern die der Untergebenen. Wohl hatte das Schisma das Emporblühen antipapistischer Grundsätze begünstigt. Aber die Lehre über den Primat des Papstes und die verschiedenen Prärogativen seines Amtes gründet sich doch so deutlich auf die Aussprüche der Schrift und hat so feste Stützen in der gesammten Ueberlieferung der Kirche, daß jene papstfeindlichen Ideen jederzeit einer entschiedenen Verurtheilung würdig gewesen wären. Die gelehrte Welt der damaligen Zeit, welche solchen Ideen großen Vorschub leistete, verdient deßhalb keinen unerheblichen Tadel. Insbesondere hat dieselbe auch die Ehrfurcht gegen das Oberhaupt der Kirche mannigfach auf die Seite gesetzt. Insofern sie aber schuldig ist, zu den traurigen Resultaten des Pisaner Concils mitgewirkt zu haben, kann von ihr gesagt werden,

daß sie ihren redlichen Theil beigetragen hat, das Schisma zu verschlimmern und die Krisis der römischen Kirche zu erhöhen.

6. Eine nicht geringere Schuld bei Verschärfung dieser Krisis trifft die Bischöfe der allgemeinen und die Cardinäle der römischen Kirche. Erstere sind die Nachfolger der Apostel, insoweit sie berufen sind, die gesammte Heerde Christi unter der Oberleitung des Papstes zu leiten und zu regieren. Die Cardinäle vertreten gewissermaßen den Apostolat, insoweit sie nach dem Vorbild der den hl. Petrus umgebenden Apostel dem Papste in der Regierung der ganzen Kirche beistehen. Vor dem 11. Jahrhundert bildeten dieselben nur das Presbyterium der römischen Kirche. Zur Beihülfe in der Leitung der gesammten Kirche vom Papste berufen, erlangten sie durch die positive kirchliche Gesetzgebung große Vorzüge, so daß sie die übrigen Bischöfe an Privilegien und Auszeichnungen bald übertrafen [1]. Immerhin aber konnten sie ohne besondere Bevollmächtigung durch den Papst die Acte der höchsten Gewalt nicht ausüben [2]. Bischöfe und Cardinäle stehen also vollständig unter der Oberleitung des Papstes, wie die Apostel in ihrer Gesammtheit dem hl. Petrus unterstanden. Es wäre ein schwerer Fehler, gegen dieses Fundament, auf welchem der ganze Bau der kirchlichen Hierarchie sich erhebt, zu verstoßen. So z. B. ist es unmöglich, die besonderen Rechte, welche die Amtsgewalt des obersten kirchlichen Hirten ausmachen, principiell auf die Cardinäle und Bischöfe zu vertheilen. Könnten Fälle eintreten, in welchen diese erklären: die päpstliche Gewalt ist von ihrem derzeitigen Inhaber in der Weise auf uns übergegangen, daß wir dieselbe an seiner Stelle ausüben können, auch gegen seinen Willen, so wäre der Revolution und dem Ungehorsam in der Kirche Thür und Thor geöffnet. Dieß ist der Standpunkt, von welchem aus das Verhalten der beiden Cardinalscollegien gegen die von ihnen gewählten Päpste Gregor und Benedict gelegentlich des Pisaner Concils zu beurtheilen ist. So stand nichts entgegen, wenn dieselben zu einer Berathung über die beste Art, das Schisma zu heben, sich versammelten. Wer einer Einladung zu dieser Versammlung folgte, that sogar ein gutes Werk. Aber ein allgemeines Concil autoritative zu berufen, stand nach dem geltenden Rechte dem Papste allein zu [3]. Viele Gelehrten und manche Universitäten behaupteten zwar das Gegentheil und suchten insbesondere zu beweisen, daß die Kirche, also auch deren Repräsentation, das Concil, über dem Papste stehe, allein derartigen Aufstellungen stand

[1] Vgl. hiezu Schulte, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts (2. Aufl.). S. 198, 223.

[2] Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, S. 522 ff.

[3] Hefele a. a. O. Bd. 6. S. 790.

sowohl die bisher eingehaltene Praxis, sowie die Eigenschaft des Papstes als oberster Regent der Kirche schroff entgegen. Daher überstiegen auch die Schritte der Versammlung zu Pisa, welche in der Absetzung der päpstlichen Prätendenten gipfelten, alles in der Kirche vorher Dagewesene. Noch schlimmer aber waren die Folgen, die sich aus dem Verhalten der Bischöfe und Cardinäle nothwendig ergaben. Die Ideen von der Superiorität des Concils über den Papst erlangten ein gefährliches Ansehen und drohten, alle Ordnung zu verwirren; die Kirche hatte statt zwei nunmehr drei Päpste, von denen jeder den Anspruch erhob, einzig wahrer und rechtmäßiger Hirte der gesammten Kirche zu sein; die römische Kirche aber schien ihres Glanzes und ihres früheren Einflusses auf die ganze Christenheit fast völlig beraubt: denn keiner der drei Päpste hatte allgemeines Ansehen, jeder bewahrte sich eine respectable Obedienz und nirgends war abzusehen, wie das Ende eines so verhängnißvollen Zustandes herbeigeführt werden sollte.

7. Das Hauptbollwerk gegen einen dauernden Schaden, den die römische Kirche durch das Schisma hätte nehmen können, war die Lehre der Kirche vom Primat des Papstes. Nach dieser kommt die höchste Amtsgewalt in der Kirche dem Nachfolger des hl. Petrus, dem Bischofe von Rom zu. Diese Gewalt, als die höchste, kann nur Eine sein; nur Einer kann sie besitzen. Sie besteht in der Machtbefugniß zur Regierung der ganzen Kirche, welche der römische Bischof bei seiner Erwählung unmittelbar von Christus empfängt. Er kann derselben nur verlustig gehen, wenn er stirbt oder sein Amt freiwillig niederlegt. An seiner Stelle vermag Niemand in der Kirche die höchste Gewalt auszuüben, ausgenommen er wird vom Papste mit entsprechender Machtbefugniß betraut. Ein dem Papste allein zustehender Act ist auch die autoritative Berufung eines allgemeinen Concils. Andere geistliche oder weltliche Autoritäten können zu einer solchen Versammlung einladen, dieselbe ist aber dann kein allgemeines Concil im strengen Sinne des Wortes. Ebenso wenig kann sie Entscheidungen treffen, welche die ganze Kirche, auch den Papst, zur Beobachtung streng verpflichten. Eine Angelegenheit welche die ganze Kirche angeht, ist auch die Gesetzlichkeit der Papstwahl. Ein Concil kann wohl zur Prüfung dieses Gegenstandes schreiten auch ohne Auftrag eines päpstlichen Prätendenten: aber da die Gesetzlichkeit seiner Wahl feststehen muß, so lange das Gegentheil nicht erwiesen ist, so kann ohne Zustimmung des Erwählten ein endgiltiger und bindender Spruch über die Angelegenheit nicht erfolgen. Bei einer so wichtigen Angelegenheit, wie die legitime Nachfolge im Apostolat des hl. Petrus, muß übrigens die größte Klarheit und Gewißheit herrschen. Darum ist anzurathen, daß man bei dem einfachen Nachweis über die thatsächliche Ungesetzlichkeit einer Papstwahl nicht

stehen bleibe, sondern die freiwillige Abdication des päpstlichen Prätendenten abwarte, oder ihn auf's Neue in gesetzlicher Weise zum Papst wähle. — Dieß war im Allgemeinen die Anschauung der solidesten und gewichtigsten Stimmen, sie hatte die kirchliche Lehre von der päpstlichen Gewalt für sich, sowie unzweideutige Bestimmungen des canonischen Rechtes [1]. Kein Wunder deßhalb, wenn das Vorgehen der Cardinäle und Bischöfe zu Pisa nicht allseitig Anerkennung, bei Manchen [2] offene Mißbilligung fand. Dazu kam der schlimme Erfolg des Pisanums, die Aufstellung eines dritten päpstlichen Prätendenten, welcher nicht wenig dazu beitrug, einen Umschwung in der öffentlichen Meinung zu Gunsten der alten Lehre zu bereiten. Wie sehr dieß Letztere der Fall war, zeigte sich am klarsten, als man nachher zu Constanz daran ging, die Decrete von der Superiorität des Concils über den Papst zu votiren (5. Sitzung). Die Cardinäle betheiligten sich so gut wie gar nicht an dem Zustandekommen dieser Decrete; sicher ist, daß sie dem Inhalte derselben durchaus nicht zustimmten [3].

8. Fast beständiges Mißgeschick verfolgte die neue Lehre von der Superiorität des Concils unter dem Pontificat Martins V. Dieser Papst entfaltete kein geringes Herrschertalent; am allerwenigsten dachte er über die päpstliche Gewalt wie die Väter zu Pisa oder die Votanten der 5. Constanzer Sitzung. Als die Polen in Constanz zu Anfang des Jahres 1418 vom Papste an ein künftiges allgemeines Concil appelliren wollten, erklärte er öffentlich durch eine Bulle, daß Appellationen vom Papste in nullo casu zulässig seien. Damit war den Decreten der 5. Constanzer Sitzung bereits die Spitze abgebrochen. Das Uebrige geschah in der 45. und letzten Sitzung, wo Martin V. erklärte, daß er von den Beschlüssen in materiis fidei nur approbire, was conciliariter zu Stande gekommen sei. Damit waren jene Decrete an ihrem wundesten Fleck getroffen, denn conciliarisch gefaßte Beschlüsse sind solche, bei deren Zustandekommen nach der Norm der alten Concilien Papst und Bischöfe zusammenwirken. Wie Vieles konnte von diesem Standpunkte aus gegen jene Decrete geltend gemacht werden! Vorzüglich auf Rechnung der Superioritätsfreunde ist es zu setzen, daß das Concil von Siena (1423), welches Martin V. berief, fast resultatlos auseinanderging: die große Gereiztheit jener gegen die Machtfülle und das Ansehen des apostolischen Stuhles erfüllte die Versammlung mit Spaltung und Hader, am allerwenigsten aber erzielte sie, was Manche

[1] Vgl. Hefele a. a. O. Bd. 6. S. 790.

[2] Unter diesen befand sich auch der deutsche König Ruprecht. — Hefele a. a. O. S. 800.

[3] Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 100 f.

von ihr erwartet haben mochten, eine Schwächung der Gewalt des römischen Bischofs über die Gesammtkirche. Sehen wir noch kurz, welchem Schicksale die antipapistischen Ideen zu Basel anheimfielen.

9. Auf Martin V. folgte im Jahre 1431 Eugen IV. Ueber seinem Pontificat waltet gleichsam ein doppeltes Geschick. Unter günstigen Umständen auf den apostolischen Stuhl berufen, wird der fromme und tüchtige Papst während seiner Amtsführung gleichwohl mit vielen Bitterkeiten gesättigt. Die Hauptsorgen verursachten ihm die kirchlichen Opponenten zu Basel. Aber die kirchenfeindlichen Elemente und die Gegner des apostolischen Stuhles erleiden unter ihm die schwerste Niederlage. Wodurch hat Eugen besonders diesen letzteren großen Erfolg errungen? Wir möchten in der Antwort auf diese Frage das Hauptgewicht auf den ächt apostolischen Sinn dieses Papstes und auf seine persönliche Frömmigkeit gelegt wissen. Denn es ist ein Gesetz im Leben der Gesammtkirche, daß ihrem obersten Hirten oft Leiden auferlegt werden, wenn jene von schweren Uebeln zu befreien ist. Ein Papst, erfüllt vom Geiste apostolischer Liebe und Geduld, ist für die Kirche dann das einzige Glück. Wird diese von den Verhängnissen getroffen, welche Gott ihr senden will, so wird der erste der Hohenpriester gleichsam das Opfer, durch dessen Vermittlung das Unglück hinweggenommen und der Kirche der Frieden wieder geschenkt wird. Er muß die Sünden tragen, die Andere gegen die Kirche begehen, und dadurch diese aus dem Elende befreien, in das jene sie stürzen. Mag dann die Welt über solche Päpste beifällig oder gehässig urtheilen, in der Zukunft wird es regelmäßig offenbar, welche Verdienste jene sich erworben, insbesondere welche Gnaden sie über die Kirche herabgerufen haben. Bei Eugens IV. Pontificat treffen diese Gesichtspunkte in vollem Maße zu; denn aus den Zeiten des päpstlichen Schisma waren viele Glieder der Kirche von falschen Lehren über den päpstlichen Primat, sowie von feindseliger Stimmung gegen die obersten Hirten eingenommen. Eugen IV. wurde mit seiner Person und seinem Amte das Opfer dieser Verhältnisse. Aber durch die ächt apostolische Art, mit welcher er die Last seiner Pflichten trug, gelangte er fast auf allen Gebieten zum Sieg.

10. Auf Grund des Decretes Frequens der Constanzer Synode war bereits von Martin V. das Concil von Basel berufen worden. Was mußte dieses eifriger betreiben, als die Demüthigung des Papstes, da das Interesse für die Union der Griechen diesen nöthigte, an die Auflösung der Synode zu denken? In dem jetzt beginnenden Streite mit den Conciliasten hat Eugen IV. jene Geduld an den Tag gelegt, welche der schönste Beweis seines apostolischen Berufes ist, und durch welche es ihm auch gelang, die Wuth der Basler zu überwinden. Dieß lehrt schon eine kurze Aufstellung der Ereignisse. Wenn nicht geläugnet

werden kann, daß die Griechenunion viel wichtiger war, als irgend eine zu Basel hervorgekehrte Angelegenheit, so war es ein überaus praktischer Plan Eugens, an Stelle des Basler Concils auf den Sommer 1433 eine gemeinschaftliche Synode der Griechen und Abendländer nach Bologna zu berufen: auch war ja die Betreibung der kirchlichen Reform hier keineswegs ausgeschlossen. Die Basler bestanden nun auf der Fortdauer ihrer Versammlung, und zwar mit einer Hartnäckigkeit, welche einer besseren Sache würdig gewesen wäre. Was konnte Eugen thun? Er ließ jene öfters in Güte belehren und ihnen wohlgemeinte Vorschläge machen: sie aber trieben besonders seit Anfang des Jahres 1433 zum Schisma. Wäre Eugen hier nicht nachgiebig gewesen, so wäre jetzt schon das Schisma eingetreten und fiele die Verantwortung darüber größtentheils ihm zu. Es gereicht ihm zur Ehre, daß er zwei Jahre und darüber das insolente Benehmen der Basler ertrug, und sich nachträglich noch herbeiließ, einen leiblichen modus vivendi mit denselben einzugehen. Nachdem er aber durch das Decret vom 15. Dec. 1433, in welchem er alle früheren Bullen gegen den Fortbestand des Concils zurücknahm und die Legitimität desselben von Anfang zugestand, das Maß der Geduld erschöpft hatte, neigte sich der Sieg allmählich auf seine Seite. Das Uebermaß der Anmaßung, womit das Concil seit 1434 gegen die päpstlichen Legaten verfuhr, seine seit 1435 an den Tag getretenen Absichten, die Prärogativen des apostolischen Stuhles auf ein möglichst geringes Maß zurückzuführen, machte auch viele Concilsfreunde bedenklich und flößte den Anhängern des Papstes Muth ein. Seit 1435 bestand zu Basel eine kleine, aber durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Partei, welche die Intentionen Eugens mit aller Entschiedenheit vertheidigte und dem wahnsinnigen Treiben der Majorität offen entgegentrat. Dieß war der erste Erfolg, den der Papst durch seine Nachsicht errang. — Ein Weiteres geschah vom Jahre 1436 an, als die Frage über den geeignetsten Ort zur Abhaltung des Unionsconcils brennend wurde. Es ist von Interesse, die Bestrebungen des Papstes und der Basler Versammlung sowohl, als die Erfolge Beider in dieser Sache sich entgegenzustellen. Was das Concil betrifft, so weiß man in der That nicht, worin dasselbe seine größte Meisterschaft bewährt hat, ob in den Intriguen, um dem Papste die ganze Griechensache aus den Händen zu spielen, oder in dem geradezu verschlossenen Eigensinne, womit sie der Wahl eines dem Papste und den Griechen genehmen Ortes auswich. Eugen that das Möglichste, um sowohl die Wünsche der Griechen als auch die des Concils zu erfüllen. Jede Stadt, welche die Basler vorschlugen, wäre auch ihm genehm gewesen, wenn sie nur den Griechen zugesagt hätte. So zeigte sich, wo wahrhaft apostolischer Sinn und Beruf vorhanden war. Als es offenbar geworden, daß die Basler

Versammlung den Griechen nicht einmal bezüglich des Ortes, an welchem die Wiedervereinigung stattfinden sollte, entgegenkam, war auch für Eugen die Zeit der Nachsicht und Geduld abgelaufen. Die Pflicht ermahnte ihn, dem schädlichen Treiben des Concils ein Ende zu machen. Er that es, indem er am 18. Sept. 1437 die Basler Synode nach Ferrara verlegte und alle in jener Stadt Zurückbleibenden mit den kirchlichen Censuren bedrohte. Zwar eröffneten die Conciliasten den Absetzungsproceß gegen den Papst, aber — und dieß ist der zweite Erfolg, den Eugen durch seine Nachgiebigkeit errang — gerade dadurch geriethen sie bei den europäischen Höfen und in der öffentlichen Meinung in Mißcredit und Verachtung. Am schönsten zeigte sich dieser Erfolg, als der Papst die Synode von Ferrara eröffnete. Zu Basel war die Mitgliederzahl erheblich vermindert. Eugen war schon in der 2. Sitzung des italienischen Concils von einer großen Zahl von Prälaten umgeben. — Ein dritter und letzter Erfolg, den Eugen IV. errang, war die Neubekräftigung der alten kirchlichen Lehre über den Primat des römischen Bischofes. Es ist eigenthümlich! Nachdem die Basler Versammlung zur offenen Rebellion gegen das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche vorangeschritten war, und (am 16. Mai 1439) alle diejenigen für Ketzer erklärt hatte, welche die Superiorität des Concils über den Papst läugneten, gelang es diesem, die lange getrennten Brüder des Orients zur Anerkennung seines höchsten Primates in der ganzen Kirche zu bewegen (14. Juli 1439). Der Orient und Occident waren einig in Verkündigung der alten Lehre von der obersten jurisdictionellen Gewalt des römischen Bischofes über die ganze Kirche, und dieß zu einer Zeit, wo die Verfechter der gegentheiligen Meinung zu Acten offenbarer Verkehrtheit vorangeschritten waren. Die Bedeutung dieser Thatsache liegt auf der Hand. Mit der Publicirung des Unionsdecretes zu Florenz war der Hauptsache nach die Krisis überwunden, in welche die römische Kirche mit Beginn des Schisma getreten war. Ein römischer Bischof hatte durch Mangel an Geduld und apostolischem Auftreten diese Krisis in erster Linie veranlaßt: einem seiner Nachfolger, Eugen IV., war es vorbehalten, durch das rechte Maß apostolischer Tugend die schlimmen Folgen der Krisis wieder auszutilgen.

Zweites Kapitel.

Johann von Torquemada's[1] Jugend und Studienzeit.

11. Die Hauptquelle, aus welcher wir die nachfolgenden Angaben entnehmen, ist das sehr verlässige Sammelwerk von Quetif und Echard[2] über die Schriftsteller des Dominicanerordens. Außerdem enthalten Torquemada's zahlreiche Schriften einzelne Anhaltspunkte, an denen sich über den Beruf, den Lebenslauf und die Wirksamkeit unseres Cardinals Einiges feststellen läßt. Von Briefen desselben scheint kein einziger gedruckt zu sein, wenigstens ist uns keiner zu Gesicht gekommen. Auch müßten wir uns wundern, einen reichen Schatz biographischer Notizen über ihn anzutreffen; denn Torquemada's Lebensschicksale sind so einfach, daß wir dieselben fast in die drei kurzen Worte zusammenfassen können: Er war ein einfacher Dominicanerbruder, zeichnete sich aus als hervorragender Theologe, und erfüllte als Cardinal der römischen Kirche bis in's hohe Alter auf's Eifrigste seine Pflichten.

Juan de Torquemada[3] ward im Jahre 1388[4] zu Valladolid, dem alten Pincia, geboren. Er gehörte einer alten christlichen Adelsfamilie an und hatte zu Vorfahren die Herren von Torquemada, lateinisch: „Turriscremata“, einem Dorfe nicht weit von der an der Pisuerga gelegenen Stadt Palencia. Der Ort gehörte zur Diöcese Palencia, diese zum castilischen Reiche. Ueber die Ahnen des Juan de Torquemada wird ziemlich eingehend berichtet. Ein Lopez Alphonso de Torquemada wurde von dem castilischen Könige Alphonso XI. (1312—1350) bei dessen Krönung zu Burgos unter die Ritter de la Blanda aufgenommen. Sein Großvater war Pedro Fernando, um das Jahr 1376 gestorben und in der Kirche der hl. Eulalia zu Torquemada begraben; seine Großmutter eine Johanna de Tovar. Nach dem Tode des Pedro Fernando scheint die Familie, oder wenigstens eine Linie derselben, in die königliche Hauptstadt Valladolid übergesiedelt zu sein.

---

[1] Nicht zu verwechseln mit Thomas de Torquemada, dem spätern spanischen Großinquisitor, welcher der nämlichen Familie entstammte und gleichfalls Dominicaner und Cardinal war.

[2] Scriptores Ordinis Praedicatorum, Lutetiae Parisiorum 1719. T. I. p. 837.

[3] Dieß ist die spanische Version seines Namens, in allen seinen Schriften nennt er sich „Johannes de Turrecremata“. Als Cardinal führte er, gleichsam zur Interpretation seines Familiennamens, einen brennenden Thurm im Wappen.

[4] Ein Epitaphium in der Kirche S. Maria sopra Minerva hat die Angabe, daß Torquemada 1468 im 80. Lebensjahre gestorben sei. Daraus ergibt sich obiges Datum als Geburtsjahr.

Wenigstens baute Alvarez de Torquemada, der Sohn der ebengenannten Eltern, in der Nähe des Franciscanerconvents zu Valladolid eine Kapelle, in welcher er bereits seine Mutter begraben ließ. Dieser Alvarez hatte zwei Söhne, der eine nach dem Großvater Pedro Fernando, der andere nach der Großmutter Johannes oder Juan genannt[1]. Der Letztere ist der spätere Dominicaner und Cardinal. Wie wir sehen, stammt Torquemada aus einer sehr angesehenen ritterlichen Familie. Den Zug hohen Sinnes und entschlossener Kühnheit hat Torquemada oft in seinem Leben bethätigt. Augenscheinlich ist, daß er in dem Kampfe gegen die papstfeindlichen Elemente des 15. Jahrhunderts nie ein halbes Urtheil spricht. Der Ernst und die Entschiedenheit seines Charakters scheint ihn gehindert zu haben, der Unbotmäßigkeit und dem frevelhaften Beginnen der kirchlichen Gegner irgend ein Recht einzuräumen. Darum betrachtet er die Sache der Kirche stets als seine eigene. Wenn er zu dem theologischen Urtheil gelangt ist, daß die Grundsätze und die Maximen des Gegners verwerflich sind, so steht er auch nicht an, das Kind beim rechten Namen zu nennen und die sittliche Verworfenheit einer unkirchlichen Handlungsweise mit aller Entschiedenheit zu kennzeichnen[2].

12. Aus Torquemada's Jugendjahren läßt sich nichts besonders Merkwürdiges berichten. Allem Anscheine nach war eine vorzügliche Begabung des Knaben die erste Veranlassung, daß man daran dachte, ihn einem wissenschaftlichen und kirchlichen Berufe zu widmen. Es zeugt von dem frommen (christlichen) Sinne seiner Eltern, daß derselbe sehr frühe, fast kaum den Knabenjahren entwachsen, zu Valladolid in den Dominicanerorden eintrat. Mit dem 16. Lebensjahre legte er die feierlichen Gelübde ab. Bei dieser Gelegenheit entsagte der Dominicanerconvent zu Valladolid in einem öffentlichen Instrument den Gütern, die dem jungen Torquemada nach dem Erbrecht durch die Succession auf seinen Vater zustanden[3]. Seinen Beruf zum Ordensleben legte Johann dadurch bald an den Tag, daß er mit der Frömmigkeit den Eifer für die Wissenschaft verband. Er studirte zu Valladolid, an der Schule seines Klosters, Philosophie und Theologie und zeigte dabei eine so hervorragende Begabung, daß er unter seinen Genossen sich rühmlichst auszeichnete. Noch in hohem Alter erinnerte er sich an den Eindruck, den die Majestät der theologischen Wahrheiten auf ihn gemacht und wie

---

[1] Diesen ganzen Familienbericht gibt Quetif und Echard: Scriptores O. P. T. I. p. 837.

[2] Der Protestant Voigt, in seinem Werke „Eneo Silvio Piccolomini", nennt diesen Zug an Torquemada „den schmähenden fanatischen Ton des Bettelmönchs". 1 Bd. S. 210.

[3] Quetif und Echard l. c. p. 837.

er in der Jugend mit dem brennendsten Eifer theologisches Wissen gesucht und geliebt habe [1]. Betrachtet man den Umfang der später von ihm verfaßten Werke, den Reichthum des in denselben beigebrachten theologischen Materials, die Menge der Belegstellen aus Schrift und Vätern, die Klarheit und Uebersichtlichkeit der stofflichen Anordnung, insbesondere aber die scharfe und consequente Durchführung der gesunden theologischen und kirchenrechtlichen Principien, so muß die Behauptung gelten, daß Torquemada von Jugend auf mit einem überwältigenden Talente zum Studium der Theologie ausgestattet war. Die damaligen Klosterschulen hatten vorzüglich den Beruf, junge Kleriker in der Grammatik und Theologie zu unterrichten, dienten aber auch dazu, einzelnen Berufenen die Vorbildung zum Besuch einer berühmten Hochschule zu vermitteln. Das Studium der aristotelischen Philosophie, der Theologie nach der großen Summa des hl. Thomas von Aquin und anderen Heroen der Schule wurde besonders bei den Dominicanern mit größtem Eifer betrieben und erzielte einen nicht geringen Grad theologischer Bildung. Man kann sich einen Begriff von der Bedeutung einer Klosterschule machen, wenn man erwägt, daß an denselben in der Regel nur solche Männer als Lehrer verwendet wurden, welche sich durch ein fünf- oder sechsjähriges Studium an einer Universität wenigstens das Licentiat in der Theologie erworben hatten. Der Convent zu Valladolid, als der Sitz des Dominicaner-Provincials und der Mittelpunkt der spanischen Ordensprovinz, hatte jedenfalls eine der bedeutendsten und vorzüglichsten Klosterschulen und tüchtige Lehrkräfte, so daß es dem jungen Torquemada an der nöthigen Anleitung zur Ausbildung seiner vorzüglichen Talente nicht fehlte. Im Jahre 1417 endlich griffen die öffentlichen Ereignisse auch in das Leben des jungen Dominicaners ein, indem Johann II., König von Castilien, seinen Beichtvater, den ausgezeichneten Ludwig von Valladolid, Dominicaner-Provincial, an der Spitze einer Gesandtschaft nach Constanz schickte [2]. Dieser wählte seinerseits als Vertrauten seiner Person nur einen Ordensgenossen: den jungen Torquemada, der als solcher mit nach Constanz reiste [3]. Am 15. Oct. 1416 erhielten die Botschafter ihre Papiere; aber es kam auffallender

---

[1] Cum otiis vacandum non esset nec variis studiis immorandum, quibus studiorum exercitiis operam darem, quae me a *theologicae sapientiae* quam *flagrantissimo desiderio a juventute amavi et exquisivi*, studio non revocaret, occurrit liber aurei voluminis decretorum a magistro Gratiano collectus, qui liber pro *admirabili ejus rerum continentia et majestate* visus est, prae ceteris posse desiderio meo plenius respondere. Comm. in decr. Gr. Tom. I. p. 3.

[2] Quetif und Echard l. c. Tom. I. ad annum 1436, woselbst Ausführlicheres über Ludwig von Valladolid.

[3] Quetif und Echard l. c. T. I. p. 837.

Weise der 3. April des folgenden Jahres herbei, bis dieselben in Constanz erschienen [1].

13. Die Spanier hatten Benedict XIII. als dem wahren und eigentlichen Papste noch bis zum Jahre 1415 angehangen und waren auf der Constanzer Synode in keiner Weise vertreten. Nachdem nun Johann XXIII. abgesetzt (29. Mai 1415) und ein weiteres, wohl das erheblichste Hinderniß der herzustellenden Einheit durch die freiwillige Resignation Gregors XII. (4. Juli 1415) gehoben war, handelte es sich noch um Benedict XIII. und seine Obedienz. Man wünschte lebhaft seinen Rücktritt; allein der alte Mann war hartnäckiger, als es der von ihm beanspruchten Stellung würdig war. Die Christenheit seufzte nach der Beendigung des Schisma. Gregor hatte freiwillig entsagt, Johann XXIII. hatte sich in seine Absetzung wenigstens geduldig gefügt: war es da für Benedict nicht angezeigt, die Einheit und den Frieden der Kirche der eigenen Ehre und dem Interesse vorzuziehen? König Sigismund begab sich im August 1415 zu Benedict nach Narbonne, um ihn zur Abdankung zu bewegen. Allein es war mit ihm zu keinem Resultate zu gelangen. Er behauptete sogar, selbst wenn er resignire, so könne die Wahl des neuen Papstes nur durch ihn vorgenommen werden, da er dann der einzige rechtmäßige Cardinal sei [2]. Diese seine Hartnäckigkeit, seine bald darauf erfolgte Flucht nach der Veste Penniscola sowie seine Drohungen, Jeden, der sich seiner Obedienz entziehe, mit Bann und Absetzung zu strafen, führten jedoch eine baldige Entscheidung herbei. Nach kurzen Verhandlungen mit Sigismund und den Deputirten des Concils schlossen die Könige von Aragonien, Castilien und Navarra nebst einigen kleinern Potentaten am 13. Dec. 1415 das Concordat von Narbonne ab, vermöge dessen sowohl die Väter von Constanz als auch die Cardinäle und Prälaten Benedicts sich gegenseitig zum Concil einladen, sich vereinigen, jenen absetzen und zur Wahl eines neuen Papstes schreiten sollten. Dieser Vertrag wurde beschworen. Am 6. Januar 1416 kündigte Aragonien, am 1. April Castilien die Obedienz, später die übrigen. Dem Narbonner Vertrag gemäß sollten sie auch in aller Bälde Gesandte nach Constanz schicken. Allein der Aragonier Ferdinand, der zugleich über den jugendlichen König Johann II. von Castilien die Vormundschaft führte, war erkrankt und starb im Sommer 1416, so daß die Absendung der Gesandten aus beiden Reichen sich sehr verzögerte. Die Aragonier kamen erst am 5. Sept. jenes Jahres nach Constanz; die Castilianer unter Ludwig von Valladolid

[1] Quetif und Echard l. c. T. I. ad annum 1436.

[2] Hefele, Conciliengesch. Bd. 7. S. 244.

erhielten ihre Instructionen vom königlichen Hof erst am 25. Oct. 1416[1] und trafen, wie aus den Concilsacten sich ergibt[2], erst am 3. April 1417 in Constanz ein. Außer dem Tode des Königs Ferdinand mögen auch die Umtriebe Benedicts XIII. zu dieser Verzögerung mitgewirkt haben, wenigstens war die Absetzung desselben durch das Concil auf diese Weise immer weiter hinausgeschoben worden. Bevor es übrigens zu dieser, sowie zur Wahl eines neuen Papstes kam, sollte gerade durch die castilische Gesandtschaft eine wichtige Erörterung in Constanz veranlaßt werden.

14. Man hatte zu Constanz bei Decretirung der synodalen Beschlüsse ein Verfahren einzuhalten beliebt, welches nicht bei allen Parteien Billigung fand, bei manchen gewiegten und bewährten Organen der Kirche sogar Widerspruch hervorrief. Auf allen bisherigen Concilien hatten Bischöfe und Prälaten allein das Recht, für oder gegen eine Proposition mit entscheidender Stimme einzutreten. Zu Constanz sahen sich dieselben auf einmal ihrer vollen Autorität beraubt; es wurde nach Nationen votirt, deren auf dem Concil fünf anwesend waren. Man kam damit zwar zu dem Ziel, Johann XXIII. in Anklagezustand zu versetzen und mit seiner Absetzung durchzubringen; aber eine Erfahrung mußte man machen, nämlich die, daß viele weltliche Factoren, wie der römische König, die Fürsten, Gesandten u. s. w., auf rein kirchliche Angelegenheiten einen oft ungebührlichen Einfluß ausübten. Durch diesen Abstimmungsmodus war aber noch ein anderes sehr wichtiges Moment wesentlich alterirt. Zum conciliarischen Verfahren gehörte bisher auch, daß die Väter und Theilnehmer nicht einfach durch die Majorität einander überstimmten und auf diese Weise die Decrete zu Stande brachten, sondern, ganz der etymologischen Bedeutung der Worte Concilium und Synode entsprechend, vor jedem Beschluß alle vorgebrachten wichtigen Gründe in Berathung zogen und auf dem Wege der freien Ueberzeugung die Uebereinstimmung aller Väter herbeizuführen suchten. Auf dem Concil zu Constanz ging es ganz anders her; man denke nur an die Decrete der 4. und 5. Sitzung, die votirt wurden, ohne daß die Cardinäle zugegen waren oder unter dem ausdrücklichen Protest derselben. Torquemada, der seit April 1417 als Mitglied der castilianischen Gesandtschaft in Constanz anwesend war und sich sowohl über die Vorgänge als das Verfahren (modus agendi) am Concil Aufzeichnungen machte[3], behauptet Aehnliches auch von dem Decrete Frequens, welches am 9. Oct. desselben Jahres zu Stande kam, und

---

[1] Quetif und Echard l. c. T. I. ad annum 1436.
[2] Hefele a. a. O. S. 307.
[3] Quetif und Echard l. c. T. I. p. 837.

eine Norm über die häufige Abhaltung von allgemeinen Concilien aufzustellen suchte. Er sagt [1], dasselbe sei nicht mit einmüthigem Consens beschlossen worden; denn der apostolische Stuhl habe nicht zugestimmt, sondern Widerspruch erhoben; ebenso hätten viele andere der bewährtesten Väter sich demselben widersetzt. Derartige Beschlüsse aber seien nicht eigentlich Decrete eines allgemeinen Concils zu nennen, sondern viel eher Anschauungen oder hartnäckig durchgeführte Wünsche „gewisser Leute". Es ist diese Aeußerung des späteren Cardinals gewiß eine Anspielung auf den völligen Mangel an conciliarischer Einmüthigkeit und die schroffen Gegensätze, mit welchen die Parteien des Concils in den Reformfragen sich gegenüberstanden (August und Sept. 1417) — Gegensätze, die sogar in den Nationen sich fortsetzten [2]. Es war deßhalb durchaus nicht gegenstandslos, als die castilianische Gesandtschaft gleich bei ihrer Ankunft am 3. April 1417 die drei Fragen stellte, wie es stehe mit der Sicherheit des Ortes, mit der Freiheit der Mitglieder in Sachen des Concils und mit dem Modus der künftigen Papstwahl, und bevor sie sich zur Vereinigung mit der Synode verstand, Aufklärung darüber begehrte. Vielleicht daß Torquemada, von dem gesagt wird, daß er schon damals von Eifer für die Kirche brannte [3], dazu beitrug, daß diese Dinge zur Sprache kamen; denn auf der Freiheit der Mitglieder in Sachen des Concils beruhte die Gesetzmäßigkeit aller Beschlüsse, und in weiterer Beziehung die wirkliche Hebung des Schisma sowie die zweifellose Rechtmäßigkeit der künftigen Papstwahl. Die Antworten der Synode auf die Fragen der Castilianer lauteten zwar im Großen und Ganzen befriedigend; denn hatten sie auch für die Vergangenheit Einiges auszusetzen, so glaubten sie doch, für die Zukunft keine Befürchtung hegen zu müssen [4]. Allein, wer kann von jenen Beschlüssen der Constanzer Synode, welche vor der Wahl Martins V. in Sachen des Schisma und der Reform gefaßt wurden, sagen, daß sie in vollkommen conciliarischer Ordnung zu Stande kamen und als wahrhafte Decrete einer allgemeinen Synode anzusehen sind? Nicht bloß einzelne Mitglieder der Synode, sondern der apostolische Stuhl

---

[1] Decreta autem hujusmodi non sunt proprie dicenda decreta universalis Concilii, sed magis opiniones aut *pertinaciae quorundam*. Jo. de Turrecremata apparatus super decreto Unionis. Venetiis 1561. fol. 7.

[2] Hefele, Conciliengesch. Bd. 7. S. 316 ff.

[3] Quetif und Echard l. c. T. I. p. 837: „qui jam ecclesiae *studio ardens*, et quae in conciliis gerebantur, et modum agendi privatim in schedis annotabat, sibi aliquando usui futura."

[4] Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 308.

selbst haben im Allgemeinen erhebliche Ausstellungen an denselben gemacht. Wir wollen auf die obenberührte Bemerkung Torquemada's über das Decret Frequens, nach welcher demselben die Einmüthigkeit der Decretirung abgehe, kein zu großes Gewicht legen; aber wenn dasselbe, unter dem Widerstand vieler bewährter Väter, wie jener gleichfalls behauptet, beschlossen ward, dann hat es auch die apostolische Approbation in Wahrheit nicht erlangt. Martin V. hat in der 45. und letzten Sitzung mit großem Nachdruck erklärt, daß er in materiis fidei nur die auf conciliarische Weise beschlossenen Decrete approbire. Wenn es feststeht, daß die conciliarische Behandlungs- und Entstehungsweise einem Reformdecret ebenso nothwendig ist wie einem Glaubensdecret, so fällt von der Aeußerung Martins V., die er über gewisse Glaubensdecrete (der 4. und 5. Sitzung) machte, ein schlimmes Licht auf die Reformdecrete, die, wie allbekannt, vor Martins Wahl nicht votirt worden wären, wenn nicht der Kaiser und seine Partei ihren Willen so sehr geltend gemacht hätten. Noch ein anderes wichtiges Moment kommt hier in Betracht, dieses nämlich, daß nach der Bulle Martins V. vom 22. Febr. 1418 Alles, was das Concil in favorem fidei et *salutem animarum* verordnet habe, festzuhalten sei. Dieser Ausdruck ist so restringirend, daß geschlossen werden kann, der apostolische Stuhl habe sich der genaueren Bezeichnung der einzelnen Decrete absichtlich enthalten und behalte sich dieselbe für spätere Zeit vor. Das Decret Frequens in dem Sinne zu bestätigen, wie es z. B. später vom Concil zu Basel nicht zur Erbauung der Kirche und zum Heile der Seele, sondern zur Erregung von Scandal und zur Herbeiführung eines Schisma aufgefaßt und angewendet wurde, war sicher die Absicht Martins V. nicht. Nimmt man dasselbe in dem Sinne, wie die meisten Votanten der 4. und 5. Sitzung es verstanden wissen wollten, nämlich als ein Decret über die praktische Durchführung der Superiorität des Concils über den Papst, so kann man sogar sagen, daß die Reprobation Martins, die er indirect gegen jene Decrete aussprach, auch das Decret Frequens getroffen hat. Nach dieser Seite wäre die obenberührte Anschauung Torquemada's richtig und hätte somit seine Anwesenheit in Constanz dazu beigetragen, ihn wesentlich über die Stellung aufzuklären, die er später als Theolog und Abgesandter Eugens IV. dem Concil zu Basel gegenüber einnahm.

15. Das weitere Auftreten der castilianischen Gesandtschaft am Concil ist im Allgemeinen nicht von wesentlichem Belang. Dieselbe hatte auch Aufschluß über den Modus der künftigen Papstwahl verlangt. Da aber das Concil selbst hierüber noch nicht im Reinen war, im Gegentheil aus Veranlassung dieser Frage unter den Nationen so heftige Streitigkeiten entstanden, daß eine Auflösung desselben zu befürchten

war [1], so standen die Castilianer von dieser Frage ab und erklärten sich auf die Vorstellungen Sigismunds hin bereit, vor Erledigung derselben ihre Union zu vollziehen. In der 35. allgemeinen Sitzung am 16. Juni 1417 traten sie feierlich in die Synode ein und erklärten sie nun auch ihrerseits für eine ökumenische. Eine andere Prätention, welche die Castilianer machten, veranlaßte nur eine Verzögerung des Processes gegen Benedict XIII. und seiner Absetzung. Dieselben beschwerten sich nämlich darüber, daß den Aragoniern vom Concil innerhalb der spanischen Nation so viele Stimmen eingeräumt worden waren, als die spanischen und nicht spanischen Reiche des aragonischen Königs Bisthümer zählten. Die Angelegenheit wurde einer Commission überwiesen. In der 38. Sitzung am 28. Juli wurde die den Aragoniern gewährte Vergünstigung wieder aufgehoben und bestimmt, daß die Gesandten von Castilien, Aragonien, Portugal und Navarra innerhalb der spanischen Nation je so viele Stimmen hätten, als ob ihre sämmtlichen innerhalb der spanischen Halbinsel wohnenden Prälaten, die zum Erscheinen berechtigt waren, anwesend wären [2]. Der gewünschte Vorsitz in den Versammlungen der spanischen Nation wurde den Castilianern jedoch nicht eingeräumt. Es trat ein neuer Streit über die Priorität der Papstwahl vor den Reformationsarbeiten ein, und dieser erhitzte die Parteien so sehr, daß die Castilianer, ohnehin über ihre Zurücksetzung den Aragoniern gegenüber unzufrieden, am 9. Sept. 1417 Constanz plötzlich verließen. Sie wurden jedoch an der vollen Ausführung ihres Entschlusses verhindert. Sigismund schickte ihnen Reisige nach, welche sie in Steckborn, mehrere Stunden westlich von Constanz, einholten. An der Weiterreise mit Waffengewalt gehindert, blieb ihnen nichts übrig, als wider Willen zum Concil zurückzukehren. Sie konnten nur erlangen, daß ihre neue Beschwerde abermals einer Commission überwiesen wurde. — Der junge Torquemada hat die Schicksale der castilianischen Gesandtschaft in Constanz sämmtlich miterlebt. Wie diese selbst, so stand auch er der Gesinnung nach auf Seite der Cardinäle und gegenüber den Bestrebungen der antipäpstlichen Parteien. In seinen Schriften finden sich hie und da Bemerkungen, die uns, wie die oben mitgetheilte in Betreff des Decretes Frequens, seinen Standpunkt und seine Gesinnungen hinlänglich andeuten.

Nachdem Papst Martin V. gewählt und auch die Reformfragen zu einem gewissen Abschluß gebracht waren, erlebten die altkirchlichen Parteien wenigstens den einen Sieg, daß die papstfeindlichen Lehren

---

[1] Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 310.
[2] Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 315.

jener Zeit eine indirecte Reprobation durch den apostolischen Stuhl erfuhren. Dieselben wurden deutlich genug von der durch Martin V. ausgesprochenen Bestätigung der Constanzer Concilsdecrete ausgenommen.

Nach Beendigung der Synode kehrte die castilianische Gesandtschaft unter Ludwig von Valladolid nach Spanien zurück; Torquemada aber ging auf Befehl seiner Oberen von Constanz nach Paris, um an der dortigen Universität das Studium der Theologie fortzusetzen [1] und sich das Licentiat in derselben zu erwerben. Er widmete sich ausschließlich der Theologie, im Gegensatz zur Philosophie oder dem canonischen Recht [2], betrieb seine Studien vorzüglich im Dominicanerconvent St. Jacques selbst und kehrte, nachdem er im Jahre 1423 (oder 1424) mit Auszeichnung das Licentiat erlangt hatte [3], nach Spanien zurück. Welche Lehrer Torquemada in Paris gehabt habe, ist nirgends erwähnt, scheint auch insofern nicht von erheblichem Belang, da derselbe jedenfalls den Traditionen des Dominicanerordens folgte und seine Anschauungen nach den Heroen der mittelalterlichen Schule, besonders dem hl. Thomas, bildete. Die Scriptores [4] berichten, daß er bald nach seiner Rückkehr in die Heimath zum Prior des Convents in Valladolid und nach einiger Zeit zu dem von Toledo erwählt ward. Bei der großen Bekanntschaft mit dem Decrete Gratians, die er später in seinen Kämpfen gegen die Bestrebungen des Basler Concils an den Tag legte, muß angenommen werden, daß er diese kirchliche Rechtsquelle zum Gegenstand seines besondern Studiums sehr früh gemacht hat; vielleicht hat er als Lehrer dasselbe erklärt. Im Jahre 1431 ist Torquemada bereits in Rom. Denn am Tage nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl (3. März) übertrug Eugen IV. ihm das Magisterium des apostolischen Palastes, eine Würde, auf welche der Orden der Dominicaner eine alte Anwartschaft hatte und welche stets nur einem in wissenschaftlicher Hinsicht erprobten Mitgliede desselben übertragen wurde. Torquemada war als Magister des apostolischen Palastes gleichsam der

---

[1] Exinde a superioribus Lutetiam ad gymnasium Sanjacobeum missus, ita inclaruit, ut ad gradus promotus Licentiae suae, ut ajunt praesentatus fuerit. Echard und Quetif l. c. p. 837.

[2] Wenigstens sagt er später in seinem Apparat über das Unionsdecret: Ad hoc respondendo *Juristae* dicunt, episcopatum ordinem esse ..; sed cum *Theologi, de quorum facultate sumus* asserant etc. l. c. fol. 7.

[3] Ita inclaruit, ut ad gradus promotus licentiae suae, ut ajunt, praesentatus fuerit et quintum inter licentiatos, primumque regularium locum obtinuerit die XV. martii anni 1423, stylo veteri, novo 24.

[4] Quetif und Echard l. c. p. 837.

Haustheologe des Papstes; wir werden sehen, daß Eugen IV. ihm stets eine große Achtung und Zuneigung bewahrte.

Drittes Kapitel.

Die papstfeindlichen Elemente zu Basel. — Torquemada's Ankunft und erste Schriften.

16. Man kann das Basler Concil, welches die von der Constanzer Synode nicht mehr vollbrachte Reform endlich bewerkstelligen sollte, nur ungenügend beurtheilen, wenn man jene Gesichtspunkte nicht hervorhebt, die auch einer Reformsynode unverrückt vorschweben müssen. Zwar ist nicht zu läugnen, daß die allgemeine wie die römische Kirche beim Beginn des 15. Jahrhunderts in einigen Stücken der Erneuerung bedürftig waren; aber diese Reform konnte trotzdem auch einem allgemeinen Concil nicht der einzige und höchste Gesichtspunkt bleiben. Hatte man zu den Zeiten des großen Schisma nicht die Erfahrung gemacht, wie über Alles nothwendig der Kirche die Einheit war? Konnte nun ein Concil die Reform in einer Weise durchzuführen suchen, welche den Frieden und die Einheit der Kirche bedrohte und die christlichen Völker dem apostolischen Stuhle auf's Neue entfremden mußte? Hat ein solches jedoch thatsächlich zu diesen Resultaten geführt, dann muß dasselbe schon im Voraus unser Bedenken erregen. Man ist versucht, es mit jenen Kaisern und Königen zu vergleichen, welche unter dem Vorwande, die entartete römische Kirche zu reformiren, den apostolischen Stuhl vergewaltigt und der gesammten Kirche die schwersten Wunden geschlagen haben. Wie anders läßt sich nun eine Kirchenversammlung beurtheilen, welche die bevorzugte Stellung des römischen Bischofs gering geachtet, die Einheit mit ihm geflissentlich preisgegeben und so zu sagen ihre Hände nach den Prärogativen ausgestreckt hat, die nach göttlicher wie kirchlicher Bestimmung dem Nachfolger des hl. Petrus allein zustehen? Judas Iscarioth hat den Herrn verrathen; aber es gereicht ihm nicht zur Entschuldigung, daß er dieß als Apostel gethan hat. So kann es auch dem Concil von Basel nicht zur Rechtfertigung seiner verfehlten Schritte dienen, daß es auf Grund des Constanzer Decretes Frequens und auf Geheiß Martins V. und Eugens IV. zusammengetreten ist. Dasselbe war zu heilsamer Thätigkeit berufen, aber es lastet auf ihm aus mehrfachen Gründen der Vorwurf, daß es durch blinde Opposition, sogar durch Verrath und Feindseligkeit gegen den Papst auf's Schlimmste sich ausgezeichnet hat. Zu seiner Ent-

schuldigung läßt sich bloß das Eine anführen, daß die öffentliche Meinung der damaligen Zeit von papstfeindlichen Ideen vielfach angesteckt war und daß die Constanzer Synode die verderblichen Keime zu seiner schlimmsten Haltung bereits gelegt hatte. — Eine höchst bedenkliche Stellung nahm die Basler Synode auch dem canonischen Rechte gegenüber ein. Auf den Bestimmungen desselben fußte zunächst die ganze hierarchische Ordnung; dieselben hatten im Mittelalter die Regierung der Kirche wesentlich erleichtert und waren von den Päpsten zum Segen der Christenheit gehandhabt worden. Allgemeine Concilien des Mittelalters hatten wichtige Zusätze zu demselben gemacht. Nun aber ging die Basler Synode mit einer Verachtung der wichtigsten Canones vor, daß es an's Aergerniß grenzte. Man suchte neue Canones aufzustellen, welche geeignet waren, eine mehr als tausendjährige Uebung anzutasten und eine andere Ordnung in der Kirche an die Stelle zu setzen. Am meisten war man darauf erpicht, die auf der göttlichen Einsetzung des Primats begründeten Prärogativen des römischen Bischofs abzuschaffen. Was aus einer kirchlichen Versammlung dieser Art werden konnte, zeigt das aus dem Basler Concil hervorgegangene Schisma. In ewiger Wiederholung pochte dasselbe auf das Constanzer Decret Sacrosancta, welches die Superiorität des Concils über den Papst allerdings aussprach, aber noch von Martin V. eine deutliche, wenn auch indirecte Reprobation erfahren hatte. Wegen seines fast blinden Vorgehens gegen die wichtigsten Bestimmungen des canonischen Rechts ist die Basler Synode nicht jener Achtung werth, welche jede andere von apostolischem Geiste getragene Kirchenversammlung herausfordert. — Noch ein Drittes hat dem Ansehen dieses Concils sehr geschadet: es ist die leidenschaftliche, völlig ungerechtfertigte und heftige Art und Weise, mit welcher dasselbe allen Maßnahmen des sonst nachgiebigen und erkenntlichen Papstes Eugen IV. gegenübertrat. Wir erinnern hier nur daran, daß die drei Bischöfe und 14 Aebte, welche noch zu Anfang des Jahres 1432 die eigentliche Frequenz der Synode ausmachten, mit Unmuth und Ostentation das Versammlungslokal verließen, als die vom Papste im Verein mit den Cardinälen erlassene Auflösungsbulle zur Vorlesung kommen sollte. Im August desselben Jahres kam eine zahlreiche päpstliche Gesandtschaft, durch welche die Gründe der Auflösung näher dargelegt, das Interesse des Papstes für eine mit den Griechen abzuhaltende Unionssynode ausgesprochen und besonders hervorgehoben wurde, daß weder die Griechen wegen der weiten Entfernung, noch der Papst wegen seiner Kränklichkeit nach Basel kommen könnten. Es könne also von einer Verlegung des Concils in eine italienische Stadt nicht Umgang genommen werden. Die Antwort auf dieses Ansinnen des Papstes war so herb und mit

so vielen Vorwürfen gegen den Papst selbst angefüllt, daß man sich wundern muß, wie kirchlich gesinnte Männer sich zu derselben entschließen konnten. Aus diesen wie aus andern Fällen geht hervor, daß der Basler Synode gleich von Anfang an jener Ernst, jene Gewissenhaftigkeit und Ueberlegung gemangelt haben, die eine große, von Prälaten und kirchlichen Gelehrten gebildete Versammlung auszeichnen müssen. Einige unbotmäßige Geister, die wir später näher bezeichnen werden, hatten starken Einfluß auf das Zustandekommen der einzelnen Beschlüsse, und sie scheuten sich nicht, ihr Ansehen und gleichsam ihre Gewalt über die Versammelten alsdann am nachdrücklichsten geltend zu machen, wenn es sich darum handelte, den Papst zu beleidigen oder seine Anträge zurückzuweisen. Das Treiben zu Basel trägt deßhalb auch einen ungemein profanen Charakter an sich. Wenn andere größere Kirchenversammlungen durch Ehrwürdigkeit und den Ernst hoher kirchlicher Autorität hervorleuchteten, so hat die von Basel durch die schrofffste Haltung gegen den apostolischen Stuhl, durch unmotivirtes Pochen und durch Verkennung der wichtigsten apostolischen Rücksichten sich bemerklich gemacht.

17. Wir können nach diesen Bemerkungen die Geschichte des Concils bis dahin, wo Torquemada fast als der erste Vertheidiger der päpstlichen Rechte auftritt, in kurzer Skizze folgen lassen. Durch zwei Bullen Martins V. vom 1. Febr. 1431, welche späterhin durch Eugen IV. bestätigt wurden, war Cardinal Julian Cesarini mit allen Vollmachten zur Eröffnung und Leitung des Basler Concils versehen worden. Die Böhmen- (Husiten-) Sache führte diesen zuerst auf einen Reichstag nach Nürnberg, wo man einen Kreuzzug gegen die Häretiker beschloß, und in andere deutsche Städte; erst im December 1431 kam er nach Basel. Sofort am 14. Dec. hielt das Concil seine erste Sitzung. Doch Eugen IV. hatte sich unterdessen anders besonnen: Basel schien ihm nicht mehr der geeignete Ort zur Feier einer Synode und er hatte in der That hiezu triftige Gründe. Vor Allem war es die Wiedervereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche, welche die Abhaltung einer Synode in Italien verlangte: wenigstens hatte bereits Martin V. betreffs dieser mit dem griechischen Kaiser Johann Paläologus einen Vertrag abgeschlossen und dauerten die Verhandlungen hierüber noch fort. Eugens IV. Wünsche gingen deßhalb dahin, das Concil zu Basel aufzulösen und nach 18 Monaten ein anderes in Bologna zu eröffnen. Um Basel herum tobte ohnedieß der Krieg zwischen den österreichischen Herzögen und Burgund und die Bewohner in Basel selbst waren dem Klerus abhold. Dazu kam die Nähe der Husiten und ihrer gewaltigen Kriegsmacht, sowie der Umstand, daß die Synode im October 1431 jenen Häretikern neue Verhandlungen über

die bereits zu Constanz entschiedenen Gegenstände anbot und dadurch diese Beschlüsse auf's Neue in Frage zu stellen schien. Eugen IV. hätte seine Pflicht verkannt, wenn er diese Gründe nicht in Erwägung gezogen hätte. So erließ er denn am 18. December 1431 eine Bulle, in welcher die Auflösung des Concils und die Berufung eines andern nach Bologna ausgesprochen war. Natürlich rief dieser Act zu Basel keine geringe Aufregung hervor. Man schob dem Papste schlimme Absichten unter, indem man glaubte, er wolle besonders die Reform der römischen Curie verhindern; noch mehr that die Angst wegen der gefährdeten Autorität der allgemeinen Concilien, die zu Constanz nicht ganz zur Anerkennung gekommen war und die man jetzt durch neue Canones sicher zu stellen gedachte; in Wirklichkeit jedoch fürchtete man auch große Unzukömmlichkeiten für die Wiedergewinnung der Böhmen, wenn das Concil thatsächlich aufgelöst würde.

In Wahrheit bot nur die Böhmensache einigen Grund, auf der Fortsetzung der Synode zu bestehen. Der Papst hat bezüglich dieser Sache auch bald ein Auskunftsmittel in der Abhaltung eines deutschen Particularconcils vorgeschlagen. Aber hier ist es wichtig, gleich anfangs zu beobachten, wie dieser wohlmotivirte Vorschlag in den Hintergrund gedrängt und die Wünsche der Basler Concilsfreunde für eine gewisse Zeit zum Siege gebracht wurden.

18. Maßgebend für die Herbeiführung eines solchen Resultates war vor Allem die Haltung des Cardinallegaten Cesarini. Seinem Auftrag und seiner Stellung nach war er zur Vertheidigung Eugens und der getroffenen Maßnahmen verpflichtet: aber er unternahm es, sogleich nach dem Bekanntwerden der Auflösungsbulle in einem langen Schreiben an den Papst die Fortsetzung des Concils in hohem Grade zu befürworten. Im Grund seines Herzens mag der Cardinal von der Wahrheit seiner Anschauungen überzeugt gewesen sein; auch haben ihn gewiß nur heilige und fromme Absichten zur Beobachtung eines solchen Verfahrens angetrieben. Aber es ist verhängnißvoll, wenn solche, die zur Vertheidigung der höchsten Autorität berufen und verpflichtet sind, die Ausübung dieser Pflicht unterlassen. Cesarini hat kein böses Beispiel gegeben, aber er hat ein gutes zu geben versäumt, dieß hat genügt, schlimme Folgen herbeizuführen. Die Synodalen zu Basel erließen zwar vorerst nur ein Rundschreiben, des Inhaltes, daß sie in der Stadt ausharren würden, und schickten Gesandte an den Papst, um ihn über die nothwendige Fortsetzung des Concils zu informiren; aber bald setzten sie der päpstlichen Auflösungsbulle den Ungehorsam entgegen, indem sie am 15. Febr. 1432 ihre zweite öffentliche Sitzung hielten und unter Erneuerung der Constanzer Decrete von der Gewalt des Concils, die unmittelbar von Christus sei, aus eigener Macht-

vollkommenheit sich als „ökumenisches Concil" constituirten, das von keiner Autorität aufgehoben, verlegt oder aufgeschoben werden dürfe. Dieser Act ist insofern verhängnißvoll geworden, als in demselben ein Princip erneuert und ausgesprochen war, durch welches man alle spätern Anfeindungen gegen Eugen zu rechtfertigen vermochte und welches zu widerrufen die einmal eingenommene Stellung nicht leicht zuließ. Es kann hier nicht unerwähnt bleiben, welch' unedeln Standpunkt in der Concilsangelegenheit der deutsche König Sigismund eingenommen und wie auch er dazu beigetragen hat, die Lage gleich anfangs zu verschlimmern. Wohl hatte er ein politisches Interesse, daß das Concil fortgesetzt werde: denn die Zurückführung der Böhmen in den Schooß der katholischen Kirche war für ihn der einzige Weg, die Herrschaft über seine Erblande zurückzuerlangen; auch seinen kirchlichen Eifer für diese Sache wollen wir zugeben. Aber es ist niemals, auch nicht um des besten Zweckes willen erlaubt, die Untergebenen zum Ungehorsam gegen den kirchlichen Vorgesetzten zu reizen. Das aber hat Sigismund schon im Januar 1432 gethan und er ist hierin fortgefahren, als Eugen auf seine Vorstellungen einging und das Zugeständniß machte, daß um der Böhmensache willen und zur Reform der Kirchen Deutschlands in einer deutschen Stadt eine Particularsynode gehalten werden solle. Freilich hat Sigismund später und zwar schon im Juli 1432 die Basler von weiterem Vorgehen gegen Eugen abgemahnt, aber bereits war die dritte Sitzung (29. April) des Concils gehalten, in welcher neue feindselige Schritte gegen den Papst geschahen. Die Synode hatte nämlich in dieser Sitzung Eugen IV. geradezu aufgefordert, sein Auflösungsdecret zurückzunehmen und selbst sammt seinen Cardinälen binnen drei Monaten sich in Basel einzufinden. Im Weigerungsfalle wurde ihnen gerichtliches Einschreiten angedroht. Aehnliche Schritte folgten in der vierten Sitzung (20. Juni), von welchen wir nur den einen erwähnen, daß das Concil einen Statthalter für die päpstliche Grafschaft Avignon ernannte und auf diese Weise auch in die weltlichen Souveränitätsrechte des Papstes einzugreifen suchte. König Sigismund ließ bald darauf die Basler wissen, daß im Vorgehen gegen den Papst Maß gehalten werden solle; aber konnte er dadurch die schlimmen Folgen des bereits Geschehenen rückgängig machen? Was half es, daß er nunmehr den Vorschlag eines deutschen Particular-Concils annehmbar und vernünftig fand? Und außerdem, war es von seiner Seite genügend, daß er jetzt, statt entschieden für die Ansichten Eugens einzutreten, die Schreiben desselben erst nach Basel sandte, um die Ansicht des Concils darüber zu hören? Das war doch die schwächste Unterstützung, welche er der Sache desselben gewähren konnte, und sie war um so ungenügender, als gerade um

dieselbe Zeit Frankreich und England dem Concil offen ihre Unterstützung zusagten[1]. Nichts war darum natürlicher, als daß die Prätensionen der Synodalen dem Papste gegenüber immer mehr zunahmen. Dieß zeigte sich besonders, als im August 1432 eine päpstliche Gesandtschaft, die Erzbischöfe von Tarent und Colossä auf Rhodus an der Spitze, nach Basel kamen, um dem Concil den Frieden anzubieten. Diese betonte die Nothwendigkeit eines Unionsconcils in Italien, welches der Papst, wenn die Frist von 18 Monaten zu lange erscheine, auch sogleich berufen und mit vielen Prälaten besuchen wolle. Für die Reform Deutschlands und die Zurückführung der Böhmen kann das Basler Concil als Particularsynode fortbestehen[2]. Nach Allem, was bisher geschehen war, kann es nicht mehr Wunder nehmen, daß Eugens Friedensvorschläge zurückgewiesen wurden (3. Sept.), aber es geschah mit vieler Herbe und Rücksichtslosigkeit. Ohne Sigismunds Stütze, die immer noch vorhanden war, hätten sich die Synodalen von Basel vorsichtiger benommen. Seine frühern Aufreizungen und seine jetzige Duldsamkeit waren sehr erhebliche Ursachen, welchen die verderbliche Haltung der kirchlichen Versammlung zugeschrieben werden muß. In der kurz darauf folgenden sechsten Sitzung (6. September) wurde deßhalb bereits der Antrag gestellt, den Papst und seine Cardinäle für halsstarrig zu erklären. Wohl nur durch den Einfluß der päpstlichen Gesandten unterblieb dieser Act. Für die ganze Folge wurde bezüglich der Haltung des Concils endlich noch ein drittes Moment sehr entscheidend: es war die Zulassung der niedern Kleriker zur definitiven Votirung der synodalen Dekrete. Die Kirche hatte bisher ihr Verfahren auf allgemeinen Kirchenversammlungen ganz nach dem Apostelconcil zu Jerusalem eingerichtet, allwo, wie die Apostelgeschichte sagt, die gesammte Menge schwieg, nachdem Petrus gesprochen hatte, und die Formulirung des Beschlusses einem Apostel, dem hl. Jakobus, überlassen worden war. Die Presbyter hatten berathende Stimme, den Bischöfen und den im kirchlichen Rang ihnen ebenbürtigen Prälaten verblieb die Beschlußfassung. Schon zu Constanz war man von dieser Uebung abgewichen, nicht zum Heil der Synode; in Basel geschah jetzt Aehnliches. Während man dort nach Nationen abstimmte, wurden hier vier Deputationen gebildet, nämlich für Glaubenssachen, für Reform, für Friedensstiftung und für gewöhnliche Angelegenheiten, und einer jeden gleichviele Personen als Mitglieder zugewiesen[3]. Hätte man in

---

[1] Vgl Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 483.

[2] Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 485—487.

[3] Vgl. Otto Richter, die Organisation und Geschäftsordnung des Basler Concils. Leipzig 1877. Dazu Archiv für kath. K.-R. Bd. 38. S. 477 f.

diesen Deputationen den Bischöfen die ihnen gebührende Autorität der Entscheidung gelassen, so könnte die ganze Einrichtung zu Basel der Constanzer vorgezogen werden. Das Tadelnswerthe aber ist, daß allen Mitgliedern einer Deputation, gleichviel ob sie Bischöfe und Cardinäle oder Pfarrer und Canoniker waren, gleiche Stimmenentscheidung beigelegt wurde. Daß dadurch die niedern Kleriker, welche den großen Haufen bildeten, auf der Synode die Oberhand gewannen, sowie auch, daß einzelne Prälaten mit Hilfe derselben nach Demagogenart die ganze Versammlung beherrschen konnten, begreift sich von selbst. Was so leicht möglich war, ist thatsächlich auch geschehen. Traurig bleibt in der Sache aber vornehmlich dieß, daß die in Basel anwesenden Cardinäle und Prälaten die Demokratisirung des Concils ruhig vor sich gehen ließen. Denn wenn es ihnen auch angenehm sein mußte, in wissenschaftlich hervorragenden Klerikern tüchtige Berather an der Seite zu haben, so galt doch auch für sie noch das Wort: „Niemand zündet eine Leuchte an und stellt sie in's Verborgene oder unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, damit die Eintretenden den Lichtglanz sehen“ (Luc. 11, 33). Dieses Wort hat erst bei einem Bischof, der ein Nachfolger der heiligen Apostel ist, seine volle Erklärung: denn die Charismen, die Gott zur erbaulichen und gedeihlichen Regierung seiner Kirche verleiht, sind in erster Linie an den Apostolat, d. h. an das Amt und den Beruf der Bischöfe geknüpft. Sollten daher auf einem Concil gelehrte Presbyter auch das Meiste dazu beigetragen haben, die streitigen Fragen günstig zu erörtern und die Materien klar zu legen, so gebührt immerhin den Bischöfen die Ehre der Entscheidung. Nicht bloß die Herrschsucht der niederen Kleriker zu Basel ist deßhalb zu tadeln, es fällt auch ein schlechtes Licht auf die anwesenden Bischöfe und Prälaten, die ihre Rechte wie ihre Pflichten zu wenig erkannt und gegen den Andrang der Doctoren, Pfarrer und Canoniker nicht geschützt haben.

19. Zu welcher Zeit und zu welchem Zwecke Torquemada von Rom nach Basel gekommen sei, ist in den uns zugänglichen Quellen nicht genau angegeben. Er selbst sagt in seinem Schriftchen über die Eucharistie nur [1], daß er den im Februar 1433 im Dominicanerkloster zu Basel abgehaltenen Disputationen mit den Böhmen beigewohnt habe. Bei der ersten derselben, in welcher der Dominicaner Joh. von

[1] Tractatus de sacramento Eucharistiae, authore rev. Johanne de Turrecremata. Dilingae 1558, fol. 53. „Nona causa est evitatio erroris, qui apud Bohemos ortus est nostris diebus et quem etiam auribus nostris, ipsis loquentibus in hoc sacro concilio et in hac praedicatorum domo religiosa patenter, sed dolenter audivimus.“

Ragusa und der Böhme Rokycana disputirten, stellte Torquemada im Disputationslokal einen Tisch bereit, auf dem er die Werke der Doctoren, die jener anzuführen gedachte, zurechtlegte[1]. Dieß geschah am 6. Februar 1433. Disputator war Torquemada nicht, und scheint er seine damalige Anwesenheit beim Concil nur benützt zu haben, um die von den Böhmen vorgebrachten Gründe für die Communion unter beiden Gestalten privatim sich aufzuzeichnen[2]. Veranlassung zu einer kleinen wissenschaftlichen Arbeit boten ihm jene Disputationen, als der Magister Payne, der als böhmischer Deputirter nach Basel gekommen war, in der Congregation am 10. Februar an Ragusa die Frage richtete, ob das (nach can. 20 Aquam sale D. III. de cons.)[3] von Papst Alexander I. geweihte Wasser eine größere Wirkung habe, als die Gestalten der Eucharistie[4]. Torquemada schrieb daraufhin seinen Tractat über das Weihwasser, wie aus der Vorrede der unten zu besprechenden kleinen Schrift deutlich hervorgeht. Der private Charakter derselben läßt uns annehmen, daß derselbe damals überhaupt noch nicht als eigentliches Mitglied des Concils in Basel weilte. Für den Magister des apostolischen Palastes war dieß bei der großen Spaltung zwischen Papst und Kirchenversammlung ohnedieß eine Sache der Unmöglichkeit. Wir glauben deßhalb aus diesen Umständen auch auf die Gelegenheit schließen zu können, welche unsern Dominicaner nach Basel geführt hat. Noch immer nämlich weilte am Sitze des Concils die Gesandtschaft, welche im Sommer 1432 angekommen war, um einen Ausgleich zwischen den Maßnahmen des Papstes und den Anschauungen der Synode herbeizuführen. An der Spitze dieser Gesandtschaft standen die Erzbischöfe Johannes von Tarent und Andreas von Colossä (auf Rhodus), weitere Mitglieder waren der Bischof Bertrand von Maguelonne und der Doctor beider Rechte und Auditor des päpstlichen Palastes Antonius von St. Vitus. Wenn richtig ist, was de Alva[5] irgendwo in den Schriften Torquemada's gefunden haben will, daß dieser nämlich nach seiner eigenen Aussage „als Scholar des apostolischen Magisters nach Basel gekommen sei", so ist nicht richtig, was die Scriptores Praedicatorum melden, nämlich daß derselbe schon am 4. März 1431 selbst apostolischer Magister geworden sei.

---

[1] Initium et prosecutio Basil. Concilii in Monumenta Conciliorum generalium sec. XV. Vindob. 1857. T. I. 277 sq.

[2] Tract. de sacr. Eucharistiae, fol. 55. „Notandum, quod quantum ego, qui in plena congregatione ab eorum ore dicta propria manu in scriptis notavi, potui colligere et collecta ponderare."

[3] Bekanntlich ist dieser Canon pseudoisidorisch.

[4] Vgl. Hefele, Conciliengesch. Bd. 7. S. 514.

[5] De Alva, radii solis. Löwen 1666. p. 1787.

Es wäre aber unsere Vermuthung bestätigt, daß derselbe als theologischer Begleiter eines jener Legaten, die vor Januar 1433 am Concil eintrafen, ebenfalls dahin gelangt sei. Proben seiner Gelehrsamkeit und Brauchbarkeit hatte unser Dominicaner sicher schon abgelegt: sonst wäre er nicht päpstlicher Hausbeamter geworden und ebenso wenig hätte ihn im Jahr 1417 Ludwig von Valladolid mit nach Constanz gebracht. Da es außerdem feststeht, daß irgend eine andere zahlreiche päpstliche Gesandtschaft mit gelehrtem Personal, außer der erwähnten, im Laufe des Jahres 1432 nicht nach Basel kam, so bleibt diese Gelegenheit wohl die einzige, mit welcher sich Torquemada's Reise zum Concil verbinden läßt. Am 22. Aug. 1432[1] wurde diese päpstliche Legation in einer besondern Generalcongregation empfangen, und scheint uns dieß auch der Tag, an welchem Torquemada zum ersten Mal der Synode ansichtig wurde. Diese Legaten konnten nach Abweisung der päpstlichen Vorschläge (3. Sept.) zu Basel nichts Anderes thun, als zusehen, wie das Concil in der Anfeindung des Papstes fortfuhr. In der vierten Sitzung (20. Juni 1432) hatte dasselbe beschlossen, daß bei einer etwaigen Erledigung des päpstlichen Stuhles die Neuwahl am Orte des Concils stattfinden müsse. In der siebenten Sitzung (9. Nov. 1432) fügte dasselbe bei, daß im genannten Falle die Cardinäle innerhalb 60 Tagen am Concil zu erscheinen hätten, um hier in's Conclave zu treten. Im Weigerungsfalle würden sie mit Entziehung ihrer Pfründen bestraft werden. Die achte Sitzung (18. Dec. 1432) war im selben Geiste gehalten: man beschloß, aus Rücksicht und Milde dem Papste eine neue Frist von 60 Tagen zur Zurücknahme der Auflösungsbulle zu gewähren, fügte aber ein zweites und drittes Decret bei, in welchem ein vom Papste etwa nach Bologna berufenes Concil im Voraus als ein schismatisches Conventikel bezeichnet und der Besuch desselben bei Strafen verboten ward. Die Ankunft der Böhmen im Januar 1433 gewährte dem Concil anderweitige Beschäftigung. Der annoch illegitime Charakter desselben erlaubte jedoch einem päpstlichen Theologen nicht mehr, als privatim mit den von jenen aufgeworfenen theologischen Fragen sich zu beschäftigen. Torquemada konnte deßhalb höchstens den Disputationen beiwohnen, sich Notizen sammeln und etwa aus wissenschaftlichem Interesse über den einen oder andern Gegenstand einen Tractat abfassen.

20. Als ein solches Produkt betrachten wir seine kurze Abhandlung über das Weihwasser. Dieselbe ist insoferne von Interesse, als die Frage über die Bedeutung und Wirkungsweise der Sacramentalien heute noch nicht bei Allen zum Abschluß gebracht scheint und wir durch

---

[1] Hefele a. a. O. S. 481, 484 ff.

Torquemada unterrichtet werden, welche Anschauungen hierüber bei den Theologen jener Zeit gang und gebe waren. Das Weihwasser ist, nach der Definition, die derselbe gibt, ein mit Salz vermischtes, durch das Wort heiliger Gebete zur Vertreibung der Dämonen geweihtes Wasser. Seine Hauptbestimmung liegt (nach dem hl. Thomas p. III. qu. LXXI. art. II.) darin, ein Mittel gegen den äußerlichen Einfluß der Dämonen auf den Menschen zu sein. Dazu ist es eingesetzt. Wie für die nach der Taufe begangenen Sünden als Heilmittel die Buße besteht, so ist das Weihwasser, nachdem die bei der Taufe vorgenommenen Exorcismen ihre Kraft gleichsam verloren haben, ein Heilmittel gegen die Gewalt, die der Satan durch die nach der Taufe begangenen Sünden auf den Menschen neuerdings erlangt hat. Den Exorcismus will man vorzüglich gegen die inneren Angriffe des Teufels angewendet wissen, das Weihwasser aber gegen die äußeren (cap. II.). Die Einsetzung der Sacramentalien betreffend, lehrt der angesehenere Theil der Theologen, daß dieselbe von Christus unmittelbar vollzogen worden sei. Die Anordnung von Beschwörungen, Benedictionen und dergleichen aber habe derselbe der Kirche und ihren Dienern überlassen. Er hat ihr im Allgemeinen die Gewalt hierzu gegeben, als er (Luc. 10, 16. 19) zu den Jüngern sprach: „Wer euch höret, höret mich, wer euch verachtet, verachtet mich. Siehe, ich habe euch gegeben die Gewalt, zu treten auf Schlangen und Scorpionen und wider jegliche Macht des Feindes.“ Es darf aber kein Zweifel obwalten, ob z. B. das Weihwasser durch den von der Kirche eingesetzten Dienst der Priester eine Kraft und Wirksamkeit erlange: denn der Priester ist nur Diener Gottes, die Weihe aber geschieht im Namen und in der Stellvertretung (vice) des Allmächtigen mit Hilfe heiliger Gebete (verbis coelestibus) und unter Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Die Weihung erscheint deßhalb mehr als ein Act Gottes, denn eines Menschen (cap. III.). Materie dieses Sacramentals ist sehr passend das mit Salz vermischte Wasser. Denn die Allgemeinheit der feindlichen Angriffe fordert für das Heilmittel einen Stoff, der überall auf Erden leicht zu finden ist. Sehr passend wird Salz dem Wasser beigemischt. Diese Vermischung deutet die Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur an, von welcher die Wirksamkeit aller Heilmittel abhängt. Wie das Wasser vermöge seiner beständigen Neigung, abwärts zu gleiten, die Schwachheit der menschlichen Natur darstellt, so bezeichnet das Salz, vermöge seiner Kraft zu würzen und vor Fäulniß zu bewahren, die göttliche Weisheit, den Sohn Gottes, der die Seelen vor der Fäulniß der Sünde bewahrt und dieselben durch die Tugend würzt. Wenn man also die erste Ursache (causa principalis), welche allen Sacramenten und Sacramentalien die Wirksamkeit verleiht, in Erwägung

zieht, so müssen Salz und Wasser als geeignete Materie erscheinen. Dieß ergibt sich auch, wenn man sie mit dem vergleicht, was vor Allem den Satan aus dem Herzen vertreibt. Wasser ist den Thränen der Buße ähnlich, durch welche die Sünde und der durch die Sünde herrschende Teufel aus der Seele verscheucht wird, das Salz aber jener Würze himmlischer Weisheit, die nach Bernhardus Jemand gefunden hat, wenn er die Sünden seines vergangenen Lebens beweint, die Güter dieser Zeitlichkeit geringschätzt und nach den ewigen Gütern mit aller Kraft verlangt. Ein leuchtendes Vorbild hierfür ist Magdalena, die (nach Luc. 8, 2) ihre Sünden beweinte und von himmlischer Liebe brannte, aber zugleich auch durch die Kraft Gottes von sieben Dämonen befreit ward. — Die Form dieses Sacramentals ist das Gebet und das heilige Kreuzzeichen, durch welche an dem Wasser die Beschwörung und Weihe vorgenommen wird. Wie eine Definition das ganze Wesen eines fertigen Gegenstandes bezeichnet, so muß die Form eines Sacraments oder Sacramentals Alles, was zu diesem gehört, ausdrücken. Zur Constituirung eines Gegenstandes nach seinem Begriffe gehören vier Ursachen (materialis, formalis, efficiens, finalis). Diese nun sind in dem Weihegebet, welches die Form dieses Sacramentals ist, angegeben, nämlich: die materielle Ursache in den Worten: exorcizo te, creatura aquae; die principielle oder bewirkende durch die Worte: in nomine Dei patris etc., sowie durch das heilige Kreuzzeichen; die formale durch das Wort exorcizo, und die Zweckursache endlich durch den Zusatz: ad effugandam omnem potestatem inimici. Der Minister des Sacramentals ist der Priester nach de consecr. dict. III. c. Aquam. (cap. IV.). Die Wirkungen und der Nutzen des Weihwassers sind sehr vielfach. Diese Wirksamkeit läugnen, hieße die Weihe der Kirche als eitel und nichtig ansehen, hieße von der Kirche sagen, daß sie die Weihegebete lügnerisch ausspreche. Es wäre aber doch irreligiös, von der Kirche, die in ihren Riten vom heiligen Geiste geleitet wird, etwas der Art zu behaupten. Für diese Wirksamkeit geben viele Wunder Zeugniß, welche als erfunden zu bezeichnen ein Sacrileg wäre und eine Blasphemie. Nach dem citirten Canon Aquam und nach den Weihegebeten können zehn Wirkungen des Weihwassers aufgezählt werden, als deren erste die Austreibung des Satans erscheint, von denen jedoch die übrigen größtentheils als Folgen jener vornehmsten Wirkung erscheinen. Dem Gesagten jedoch widerspricht es nicht, wenn bei den Besprengungen mit Weihwasser die Wirkungen des Sacramentals nicht immer und nicht überall (universaliter) eintreten. Dieß kommt nicht von einem Defect desselben her, denn an sich ist es zur Hervorbringung dieser Wirkungen eingesetzt, sondern anderswoher, z. B. vom Empfänger oder von irgend

einer der göttlichen Weisheit bekannten Ursache (cap. V.). Man hat bis jetzt aus Torquemada's Aufstellungen schon ersehen können, daß er den Begriff eines Sacramentals nicht consequent festhält. Nach den am Schlusse des V. Kapitels gegebenen Aeußerungen nennt er die Besprengung mit Weihwasser seitens der Gläubigen fast ebenso gut ein Sacramentale, als die Benediction und Beschwörung desselben durch den Priester. Diese vage Anwendung des Begriffes ist auch die Ursache, daß er es nicht wagt, im folgenden Kapitel, welches über die Wirkungsweise des Weihwassers und der Sacramentalien handelt, für die eine oder andere der entgegengesetzten Ansichten sich zu entscheiden. Nach unserer Ansicht besteht, was das geweihte Wasser betrifft, das Sacramentale nur in der vom Priester nach einer Anordnung Christi und der Kirche vorgenommenen Beschwörung und Segnung des mit Salz vermischten Wassers. Bei dieser äußeren Handlung findet sich Form und Materie, nämlich das Weihegebet der Kirche und das Wasser mit Salz. Als die innere geistige Wirkung läßt sich bezeichnen die Befreiung der leblosen Creatur vom Einfluß des Satans, sowie die Eigenschaftung derselben, auch andere Creaturen, lebend oder leblos, dieser Macht des Bösen zu entziehen. Endlich wird Niemand läugnen, daß Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern auf irgend einen Modus die Gewalt und den Auftrag ertheilt hat, durch Weihung und Segnung auch die sinnliche Creatur zu heiligen und auf diese Weise zum Dienste der geheiligten Menschheit tauglich zu machen. Wenigstens mag angenommen werden, daß Christus für das Sacramentale des Weihwassers ein Vorbild geliefert hat, als er (Markus 7, 33) einen ihm zugeführten Taubstummen vom Volke weg für sich bei Seite nahm, seine Finger in dessen Ohren legte und die Zunge desselben mit Speichel berührte. Speichel ist eine organische Zusammensetzung aus Wasser und Salz. Im physischen Organismus des göttlichen Erlösers war diese Substanz geheiligt, d. h. dämonischen Einflüssen entzogen, und zur Vertreibung solcher in hervorragender Weise geeigenschaftet. Nachdem nun Christus den Aposteln und in ihnen der Kirche sein hohenpriesterliches Amt übertragen hat, vermöge dessen der Priester der Kirche durch Anwendung gewisser äußerer Zeichen innere Gnaden mittheilen kann: so läßt sich annehmen, daß jene Berührung der Zunge eines Taubstummen mit Speichel, die sich bei dem Herrn wohl noch gar oft wiederholt hat, von den Jüngern Jesu als eine Mahnung angesehen ward, ein ähnliches Mittel zur Vertreibung dämonischer Einflüsse sich zu schaffen. Mag dem übrigens sein, wie ihm wolle, die Theologen nehmen als gewiß an, daß die Kirche vom Herrn die Gewalt empfangen, die gesammte sinnliche Creatur zu weihen, zu segnen und dadurch der Herrschaft des Teufels zu entziehen. Speciell das Weihwasser ist ein

Sacramentale, dessen Existenz in der Kirche bis in die apostolischen Zeiten hinaufreicht und dessen Weihe vom hl. Basilius ausdrücklich von einer apostolischen Ueberlieferung abgeleitet wird (de spirit. sanct. cap. 27 [1]). Wenn wir deßhalb davon sprechen möchten, daß Christus die Sacramentalien eingesetzt hat, so ist dieß nicht in dem Sinne zu nehmen, wie es von den Sacramenten gilt. Von diesen muß behauptet werden, daß der Herr sie sämmtlich eingesetzt hat in der Art, daß er die Apostel zur Ausspendung derselben ausdrücklich anwies. Bezüglich der Sacramentalien möchten wir die Einsetzung durch Jesus Christus nur insoweit angenommen haben, daß der Herr den Aposteln im Allgemeinen den Auftrag gab, die sinnliche Creatur zu weihen und zu segnen, im Einzelnen ihnen jedoch die Auswahl oder Bestimmung der Gegenstände überließ. Immerhin aber muß angenommen werden, daß die vermöge der kirchlichen Weihe hervorgebrachte Eigenschaftung creatürlicher Gegenstände zur Vertreibung dämonischer Einflüsse auf einem Willensacte Gottes beruht, der wohl nicht anders als durch den göttlichen Erlöser der Kirche geoffenbart worden ist. In diesem Sinne mag Luc. 10, 19. angeführt und von einer Einsetzung der Sacramentalien durch Jesus Christus gesprochen werden. Bei dem Weihwasser finden sich deßhalb in der Hauptsache dieselben wesentlichen (constituirenden) Momente, wie sie von den Theologen auch für die Sacramente angegeben werden: äußeres Zeichen (Form und Materie), innere Gnadenwirkung und die Einsetzung durch den Sohn Gottes [2]. Der nothwendige Unterschied der Sacramentalien von den Sacramenten wird durch diese Aehnlichkeit beider nicht im mindesten berührt. Es ist nicht festzuhalten, daß Christus die Sacramentalien in keiner Weise eingesetzt habe, wenigstens hat er es implicite oder im Allgemeinen gethan, sonst könnten sie mit überirdischer Gnadenwirkung in der Kirche nicht existiren.

Es ist darum nicht zu begreifen, wie die Theologen [3] die Sacramentalien von den Sacramenten dadurch zu unterscheiden suchen, daß sie allgemein von den ersteren behaupten, sie seien nicht von Christus, sondern von der Kirche eingesetzt, und außerdem, sie hätten ihre Wirksamkeit vermöge der Fürbitte und Segnung der Kirche; ebenso, bei den Sacramentalien hänge die Wirkung vorzüglich von der frommen Ge-

---

[1] C. 20. Aquam. D. III. de cons. ist zwar unächt (pseudoisidorisch), trotzdem mag Alexander I. eine ähnliche Verfügung getroffen haben. Wenigstens spricht der liber pontificalis, welcher von dem Bibliothekar Anastasius nach alten Aufzeichnungen verfaßt sein soll, davon.

[2] Vgl. hier Joh. Hiltensberger, Leitfaden zum Unterrichte in der katholischen Religion (2. Aufl.). S. 171.

[3] Vgl. z. B. den großen Deharbe'schen Katechismus. Regensburg 1866. S. 223 f.

sinnung dessen ab, der sie gebraucht, gleichsam als ob die Vertreibung des Satans durch Weihwasser seitens eines frommen Christen nicht ihren ersten und vorzüglichsten Grund in der geistigen Kraft habe, welche jenen durch die kirchliche Benediction eignet. Wir behaupten deßhalb, im Gegensatz zu einer andern vielverbreiteten theologischen Meinung: ein Sacramentale ist ein wirkliches opus operatum, und wir fügen bei: wenn es eine Wirkung hervorbringt, so wirkt es ex opere operato[1]. Wann aber und in welchen Fällen dieß geschieht, ist eine andere Frage, die alsbald zur Beantwortung kommen wird. Für jetzt ist es nothwendig, die Ansicht Torquemada's über die Wirkungsweise der Sacramentalien wiederzugeben: „Nach Petrus de Palude wirkt das Weihwasser nicht ex opere operato, sondern ex opere operante, d. h. wenn das opus des Sacramentals vorhanden ist, so wirkt es nicht aus sich allein, sondern meritorisch tritt der Glaube der Kirche hinzu, indem sie denselben durch Gebet und Fürbitte bethätigt[2], also aus der Mitwirkung der ganzen Kirche und nicht aus der Liebe und Andacht der Gläubigen erfolgt die Wirkung. Nicht gering zu schätzen ist der Glaube der ganzen Kirche, ihr Verdienst und ihr Gebet, und deßhalb auch nicht diese Sacramentalien, die durch die Kirche eingesetzt sind. Eine andere Ansicht ist die, daß die Sacramentalien ex opere operato wirken. Es wohnt denselben eine übernatürliche Kraft inne und zwar so, daß eine göttliche Kraft in Folge eines Rathschlusses der göttlichen Erbarmung (in subjectiver Weise) zum Sacramentale hinzutritt. Dieser Rathschluß der göttlichen Barmherzigkeit zu Gunsten der Kirche (auch ein mit der Kirche geschlossener Bund zu nennen) ist in den Worten der Schrift (Luc. 10, 19) ausgesprochen: ‚Siehe, ich habe euch gegeben die Gewalt, zu treten auf Schlangen und Scorpionen und wider jegliche Macht des Feindes.' Er (Gott) hat der Kirche eine solche Gewalt gegeben, daß er stets die nach Einsetzung gesprochenen Worte erfüllt[3]. Ueber die Wirkung der Sacramentalien ex opere operato besteht auch noch die Erklärung, daß das Weihwasser z. B. vermöge einer übernatürlichen, ihm einwohnenden göttlichen Kraft wirke, wenn diese Kraft auch nicht der der Sacramente gleichkomme, die in ausreichender Weise zur Gnadenwirkung angelegt (disponirt) seien." Die Schlußfolge aus

---

[1] Vgl. Kirchenlexikon v. Wetzer u. Welte. Bd. 7. S. 803 f.

[2] Diesen und keinen andern Sinn vermögen wir den Worten Torquemada's beizulegen, wenn er sagt: Aqua benedicta operatur non ex opere operato, sed ex opere operante, scilicet fide ecclesiae, per modum meriti orationis et suffragii. Tract. de aqua benedicta cap. VI.

[3] „Hanc ecclesiae suae dedit potestatem, ut quando diceret illud, quod per eum ad hoc est institutum, Deus faciet illud." Tract. de aqua benedicta cap. VI.

den oben von uns ausgesprochenen Behauptungen macht es nothwendig, daß wir den Unterschied zwischen den Sacramenten und Sacramentalien anders aufstellen, als es in der Regel geschieht. Die constituirenden Ursachen, äußeres Zeichen, innere Gnadenwirkung und Einsetzung durch Jesus Christus, sind bei beiden vorhanden. Wesentlich verschieden aber sind sie in ihrer Anlage zur Gnadenwirkung. Die Sacramente haben von Christus eine solche Anlage zur Gnadenwirkung erhalten, daß sie durch dieselbe geeignet sind, die menschliche Natur in ihrem ganzen Umfange, mit Leib und Seele und besonders mit ihren sittlichen Kräften und Fähigkeiten, von der Sünde zu reinigen und für das ewige Leben zu heiligen. Die Sacramentalien aber haben eine solche Anlage empfangen, daß sie nur die leblose Creatur und einzelne, besonders die sinnlichen Organe des menschlichen Leibes von dämonischen Einflüssen befreien und in den Dienst der Heilswirkung stellen können. Es besteht also zwischen beiden nur ein Unterschied bezüglich des Umfanges ihrer Gnadenwirkung, dieser Umfang ist bei beiden wesentlich verschieden. Die Sacramente sind von Christus eingesetzt, um der Menschheit die eigentlichen Erlösungsgnaden für das ewige Heil zu vermitteln; die Sacramentalien wesentlich dazu, um die Menschen von dämonischen Einflüssen zu befreien und sie in dem heilsamen Empfange der Gnadenmittel zu unterstützen. Ohne die Sacramente kann der erste und höchste Zweck der Erlösung, die Heiligung der Menschheit für das ewige Leben, nicht erreicht werden. Darum sind sie bei jeder Ausspendung unfehlbar wirksam, so oft sie von der Kirche oder in ihrer Absicht gespendet werden. Da die Sacramentalien aber den genannten untergeordneten Zwecken dienen, so muß ihre Wirksamkeit überhaupt nur für die Zwecke unfehlbar sicher sein, für welche sie eingesetzt sind. In der Absicht, diese Zwecke zu erreichen, wendet die Kirche sie immer an; ebenso fromme Gläubige, wenn sie bei Anwendung derselben überhaupt nur nach den Absichten Gottes und der Kirche handeln wollen. In allen derartigen Fällen werden die Sacramentalien deßhalb unfehlbar wirksam sein. Fehlt bei Anwendung derselben diese Absicht, so können sie selbstverständlich auch nicht in Wirksamkeit treten. Wenn wir demnach unsere Anschauung über den Unterschied der Sacramente von den Sacramentalien zusammenfassen, so kommt dieselbe auf folgende vier Punkte hinaus: 1. Die Sacramente wirken auf die menschliche Natur in ihrer Totalität, die Sacramentalien auf die sinnliche (leblose oder belebte) Creatur ausschließlich. 2. Die Sacramente wirken die übernatürliche Heiligung der Menschheit (vermittelst der heiligmachenden Gnade), die Sacramentalien wirken die Entfernung der dämonischen Einflüsse und unterstützen den Empfang der übernatürlichen Heiligung. 3. Die Sacramente wirken in erster Linie für die Ewigkeit, die Sacramentalien

direct nur für diese Zeitlichkeit. 4. Die Sacramente wirken stets sicher und unfehlbar, weil sie immer im Auftrag der Kirche gespendet werden, die Sacramentalien gehen in vielen Fällen ihrer Wirksamkeit verlustig, weil es den Gläubigen bei Anwendung derselben oft an der nothwendigen richtigen Intention gebricht. Dazu müssen wir wiederholen, daß wir als Sacramentale im strengen Sinne des Wortes nur jene Acte der kirchlichen Benediction und Beschwörung betrachten, bei denen Form und Materie vorhanden, die nothwendige Gnadenwirkung aus den Gebeten der Kirche sich schließen und wenigstens im Allgemeinen die Einsetzung Jesu Christi sich annehmen läßt. Fehlt eines dieser drei Momente, dann ist das Wort „Sacramentale" in seinem eigentlichen Sinne nicht mehr anwendbar. Den Gebrauch eines geweihten Gegenstandes seitens der Kirche bei irgend einer religiösen Handlung oder kirchlichen Feier möchten wir deßhalb statt Sacramentale lieber einen „heiligen Ritus" oder eine Ceremonie nennen; die Verwendung geweihter Gegenstände im Privatleben der Gläubigen ist nur ein frommer Gebrauch. Wir lassen nunmehr Torquemada's Ansicht über den Unterschied der Sacramente von den Sacramentalien in einfachem Auszuge folgen und bemerken dabei nur, daß wir im Allgemeinen die erste und vierte Differenz für unrichtig halten, die zweite und dritte dagegen für zulässig erachten. Torquemada sagt: 1. Die Sacramente sind unmittelbar von Christus eingesetzt, die Sacramentalien von der Kirche. 2. Der Namen oder die Bezeichnung „Sacrament" (von sacrare) drückt aus, daß das äußere Zeichen eine Gnade in sich trägt (importat), welche zur Herstellung der menschlichen Heiligkeit (activ) wirksam ist. Deßhalb können (äußere) Zeichen, welche nicht die Heiligung selbst, sondern nur eine Disposition zu derselben andeuten, nicht eigentlich Sacramente, sondern nur Sacramentalien genannt werden. Denn nach Thomas (p. III. q. 70. art. 2) erhält jede Sache ihre Bezeichnung oder ihren Namen von einem Zwecke, der jedoch vollendet zu denken ist. Zeichen also, die nur eine Disposition zur Heiligung kundgeben, können nicht Sacramente genannt werden, sondern nur Sacramentalien. 3. Die Sacramente des neuen Bundes (nach Thomas IV. sent. dist. VI.) haben ihre Wirkung in Mittheilung der Gnade, durch welche in vollkommener Weise dem Krankheitszustande abgeholfen wird, gegen welchen die Wirkung des Sacraments gerichtet ist. Die Sacramentalien dagegen werden wirksam in Hinwegräumung jener Zustände (dispositiones), welche der Gnadenwirkung der Sacramente hinderlich sind. Siehe, ein klarer Unterschied! Daher bemerkt derselbe Lehrer über das Weihwasser und zur vorliegenden Frage (IV. sent. dist. II.): Das Weihwasser ist nicht direct zur Gewährung eines Heilmittels bestimmt, sondern um ein Hinderniß zu entfernen. 4. Die Sacramente des neuen Bundes wirken ex opere

operato, die Sacramentalien aber nach der zumeist verbreiteten Ansicht ex opere operante (cap. VII.). Was nun die Frage betrifft, die der Magister Payne dem Johann von Ragusa gegenüber aufgeworfen hatte, „ob nämlich das geweihte Wasser von größerer Wirkung sei, als das sinnliche Zeichen des Altarssacramentes“: so ist streng genommen eigentlich nicht einzusehen, welchen Zweck dieselbe haben konnte. Wenn dieselbe nicht aus purer Streit- und Disputirsucht hervorging, was wir für das Wahrscheinliche halten, so konnte sie nur dahin zielen, das Weihwasser seinem Wesen nach nur als ein äußeres Zeichen zu fassen, und wenn man zugestand, daß demselben eine Wirkung zukomme, einen Vergleich zwischen ihm und den äußeren Zeichen des Altarssacramentes zu ziehen und folgerichtig zu behaupten, daß die Spendung der Communion unter beiden Gestalten nothwendig sei. Wir haben aus den Quellen keine Anhaltspunkte, daß dieß wirklich die Ansicht des hussitisch gesinnten Magisters gewesen ist; wir wissen auch nicht, ob und was Ragusa ihm geantwortet hat. Torquemada weist die aufgeworfene Frage in der Hauptsache durch nachfolgende Bemerkungen zurück: „Nach dem Sentenzenmeister (lib. IV. dist. VIII. cap. ultimo) und Anderen sind die Gestalten von Brod und Wein bloße Zeichen der inneren Gnade (signum rei sacrae); sie bewirken nichts, deuten bloß an, und auch das, was sie andeuten, wirken sie nicht. Da also diese materiellen Zeichen des Sacramentes nicht effectiv und bloß significativ sind, so haben sie an sich, d. h. vom wahren Leib Christi getrennt gedacht, keinerlei Kraft, und bringen deßhalb keinerlei Wirkung hervor. Sie sind die bloßen Gestalten im Sacramente des Altars, nicht Ursache des Leibes und Blutes Jesu Christi, noch irgend einer Wirkung in der Seele des Gläubigen. Vielmehr muß erst aus der Gestalt und der Kraft das Eine (wirksame Sacrament) sich ergeben. Die äußeren Gestalten wirken daher bloß bezüglich des von ihnen Angedeuteten und in ihnen Begriffenen; daher ist klar, daß in dem geweihten Wasser gleichfalls nur auf diese Art eine Kraft bezüglich der von ihm hervorzubringenden Wirkungen vorhanden ist, daß dagegen in den sacramentalen Gestalten an sich betrachtet keinerlei Kraft sich findet, um in der Seele der Gläubigen irgend eine Wirkung hervorzubringen“ (cap. VIII.). Wie sich zeigt, dreht diese Frage sich mehr um die Communion unter beiden Gestalten, und möge deßhalb das hier Mitgetheilte genügen.

21. Während der Verhandlungen mit den böhmischen Abgeordneten setzte das Concil seine Feindseligkeiten gegen den Papst in thunlicher Weise fort. Wir heben hier nur die Hauptmomente daraus hervor. Während dasselbe in der 9. Sitzung (22. Januar 1433) Sigismund, sowie dessen Stellvertreter auf der Synode, den Herzog Wilhelm von Bayern, gegen alle feindseligen Acte des Papstes in Schutz nahm, hatte

es in der 10. allgemeinen Sitzung (19. Februar), nachdem gerade zwei Tage zuvor der diesem gewährte Termin verstrichen war, nichts Eiligeres zu thun, als zur feierlichen Contumazerklärung des Papstes wenigstens vorbereitende Maßnahmen zu treffen. Bedenklicher als bisher wurde die Haltung des Concils vom März 1433 an. Bis dahin war der Papst mit Entschiedenheit auf der Auflösung der Synode bestanden: die Gegenaction dieser hatte darum wenigstens äußerlich einen Schein von Berechtigung. Nun kam gegen Ende März die Nachricht, daß Eugen mit Fortsetzung derselben sich einverstanden erklärt habe. Welches waren nun die apostolischen Zwecke, die das Concil verhinderten, auch seinerseits die Haltung gegen den Papst zu ändern? Auf Betreiben des römischen Königs und der deutschen Kurfürsten nämlich hatte dieser im Februar 1433 seine Einwilligung gegeben, daß das Basler Concil fortbestehe. Am 14. jenes Monats erließ er eine dahin sich aussprechende Bulle: „Er wolle und befehle (volumus et mandamus), daß das heilige Concil zu Basel durch die Legaten, die er alsbald schicken wolle, und die in seinem Namen präsidiren sollten, gefeiert werde". Zugleich forderte der Papst alle Prälaten der Christenheit auf, ungesäumt zur Synode zu reisen, ermahnte die christlichen Fürsten, Gesandte zu schicken, und bat außerdem die deutschen Kurfürsten, die Beschützung der Synode zu übernehmen. Diese gute Saat fiel auf schlechten Boden. Die Adhäsionsbulle Eugens fand in Basel nicht im geringsten Gefallen, noch weniger wurde sie die Veranlassung, dem Papste ein gefälliges Verhalten entgegenzubringen. Es wurde nun offenbar, daß bei den Synodalen das Vorhaben eingewurzelt war, nicht bloß Eugen IV. zu demüthigen, sondern das Papstthum selbst seiner Macht und seines Ansehens für immer zu entkleiden. Als deßhalb Eugen, um seine Vertretung auf dem Concil schneller zu bewerkstelligen, seine bereits in Basel anwesenden Gesandten, unter ihnen auch Cesarini, anwies (7. und 10. Mai 1433), den Vorsitz auf der Synode einzunehmen [1], und die Basler ersuchte, dieselben ehrerbietig aufzunehmen, so hatte dieß keine andere Folge, als daß den neuernannten Präsidenten die Anerkennung verweigert und die Bulle vom 14. Februar zurückgewiesen wurde. Die Synode stieß sich hauptsächlich daran, daß die Bulle nicht unbedingt und allseitig das Concil von seinem ersten Bestehen her anerkannte, daß die Gewalt der Legaten zu groß sei, indem diese angewiesen seien, Alles mit Berathung des Concils zu erledigen (cum consilio Concilii), und endlich, daß der Papst nur die Glieder und nicht auch das Haupt einer Reformation unterzogen wissen wolle. Man müsse jetzt die Autorität des Concils von Constanz schützen; denn dieses habe ausgesprochen, daß

[1] Hefele, Conciliengesch. Bd. 7. S. 533.

es zum katholischen Glauben gehöre, daß der Papst dem Concil gehorchen müsse u. s. w. Cardinal Cesarini hatte damals noch die Schwäche, die Autorität des Papstes dem Concil gegenüber insoweit preiszugeben, daß er das Verhalten der Basler billigte und unterm 18. Juni eine dringende Bitte an Sigismund richtete, er möge doch auf Eugen einwirken, damit dieser dem Concil eine weitergehende Anerkennung gewähre [1].

22. In dieser Zeit glaubte die Synode sich weiter mit der Reformation des apostolischen Stuhles beschäftigen zu müssen: doch passen ihre Maßnahmen hierin ganz zu dem Geiste, der zu Basel das Uebergewicht hatte. Den Schlüssel zur Reform des päpstlichen Stuhles erblickten die Synodalen darin, daß der Papst angehalten werde, sich mehr mit geistlichen als weltlichen Dingen zu beschäftigen, insbesondere daß seine Gewalt, kirchliche Stellen und Aemter zu vergeben, sehr beschränkt oder gänzlich abgeschafft werde. Man dachte sogar daran, ein allgemeines und unbedingtes Nichtigkeitsdecret gegen alle vom Papste vorgenommenen Stellenvergebungen zu erlassen [2]. Nur so, glaubten Manche, könne der päpstliche Stuhl vor zu großer Verweltlichung bewahrt und zugleich den Mißbräuchen gesteuert werden, welche vielfach in der Kirche aus der Vergebung kirchlicher Prälaturen an unwürdige oder untüchtige Personen hervorgingen. Man müsse die ursprüngliche Art und Weise, wie Bischofsstühle und dergl. besetzt würden, auch jetzt wieder in der Kirche zur Geltung bringen.

So gut dieser Vorschlag gemeint war, so standen der Ausführung desselben doch keine geringen Bedenken entgegen. Nicht ohne Grund waren zwar manchmal die Klagen über verschiedene Mißbräuche, die sich durch die Besetzung so vieler kirchlichen Stellen an der römischen Curie eingeschlichen hatten. Die Gewinnsucht und Bestechlichkeit mancher Curialbeamten, sowie die Nachsicht des einen oder andern Papstes gegen dergleichen Vorkommnisse verdienen einigen Tadel. Aber man darf das Kind doch niemals mit dem Bade ausschütten. Der Papst behält immer und unter allen Umständen die Gewalt, einzelnen Kirchen die Hirten vorzusetzen. Er hat zu sorgen, daß würdige und taugliche Männer als solche bestellt werden; daß die Verbindung derselben mit dem apostolischen Stuhle gepflegt werde und deren Unterwürfigkeit unter diesen nicht Noth leide; ebenso daß keiner von ihnen die Pflichten gegen seine Heerde vernachlässige. Wo immer der Papst erkennt, daß eines dieser Momente außer Berücksichtigung getreten ist; wenn er besonders die Erfahrung macht, daß unwürdige oder untaugliche Personen zu den

[1] Hefele a. a. O. S. 537.

[2] Mansi XXXI. p. 551.

höchsten kirchlichen Stellen befördert werden, dann ist es seine strenge Pflicht, Einhalt zu gebieten, oder auch für die Zukunft Vorsichtsmaßregeln zu treffen. Hierin finden wir die vorzüglichste Veranlassung, daß die Päpste sich entschlossen, die sogen. Generalreservationen, durch welche ihnen die Vergebung fast aller höhern Prälaturen vorbehalten war, eintreten zu lassen. Die Sucht der weltlichen Großen, ihre Freunde und Günstlinge oder ihre Verwandten mit einflußreichen kirchlichen Aemtern zu bedenken, machte diese Maßregel in gewissem Grade nothwendig. Auch ist es keine Frage, daß die Päpste hiedurch viel Aergerniß verhüteten und, indem sie manchem verdienten aber armen Kleriker zu einer seinen Tugenden und Verdiensten entsprechenden Stellung verhalfen, die gesammte Kirche erbauten. Es war mehrfach, auch noch zu Constanz, anerkannt worden, daß die Päpste bei Beneficienverleihung stets am meisten die Gelehrten berücksichtigt hatten[1]. Dagegen schien im Beginn des 15. Jahrhunderts durchaus die Zeit noch nicht gekommen, wo die weltlichen Fürsten ihren Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Stellen freiwillig preiszugeben gedachten, oder daß man hoffen konnte, sie würden von ihrem Rechte stets nur einen heilsamen Gebrauch machen. Ein bedenklicher Schritt war es, daß das Concil daran ging, die Vergebung hoher Kirchenämter durch den Papst auf ein möglichst geringes Maß zurückzuführen. Wenn dasselbe in der Sache thätig sein wollte, so wäre es nothwendig gewesen, dafür zu sorgen, daß die Normen strenger gehandhabt würden, durch welche die Würdigkeit oder Tauglichkeit eines Klerikers für eine höhere kirchliche Stelle geprüft wurde. Die Synode hatte auch Ursache, darüber nachzudenken, wie ein heilsamer Verkehr der Prälaten mit dem apostolischen Stuhle bewerkstelligt, ebenso wie jene veranlaßt werden könnten, ein wahrhaft apostolisches Leben und Wirken zu bethätigen. Mit anderen Worten, dem Concil lag es ob, der Verweltlichung des höhern und niedern Klerus mit aller Macht entgegenzuarbeiten und jeden ungehörigen Einfluß der weltlichen Gewalt in der Kirche so viel als möglich zu brechen. Leider that dasselbe in seiner 12. allgemeinen Sitzung (13. Juli 1433) sozusagen das Gegentheil, indem es ein Decret votirte, in welchem die Generalreservationen des Papstes für ungiltig erklärt und die Besetzung der meisten höhern Prälatenstellen durch die freie Wahl der Kapitel und Communitäten verordnet wurde. Nur bei den im canonischen Recht genannten Fällen sowie bei den im römischen (päpstlichen) Gebiet gelegenen Pfründen sollten die Reservationen fortbestehen. Auch aus einem sehr gewichtigen (magna), vernünftigen und evidenten Grunde, den er im einzelnen Falle jedoch immer namhaft machen müsse, sollte der Papst das freie Wahl-

[1] Hefele, Conciliengesch. VI. 307. 312; VII. 123. 234. 317.

recht suspendiren können. Konnte nun das Concil glauben, von diesem Beschluß wirklich die Früchte zu ernten, die es beabsichtigte? Konnte es in Wahrheit hoffen, daß durch die freie Wahl der Kapitel von jetzt an Männer zum Hirtenamt berufen würden, welche desselben würdiger seien, als die vom Papst bestellten? War man am Concil überzeugt, daß die Domherren und Mönche dem Einflusse der weltlichen Herren besser widerstehen würden, als es z. B. in manchen Fällen bei der Papstwahl von den Cardinälen geschah? Oder glaubten die Synodalen, die weltlichen Herren würden aufhören, bei Besetzung von Bischofsstühlen, Abteien u. s. w. nicht mehr an ihre Verwandten, Günstlinge und Freunde zu denken, oder diese würden es vergessen, bei ihren Bewerbungen um gute Pfründen die Hilfe ihrer Gönner anzurufen? Und wenn auch alles dieses wegfiel: hatten die Kapitel stets eine solche Auswahl tüchtiger Männer zur Verfügung, wie es bei dem Papste der Fall war? Ganz sicher scheint übrigens das Vertrauen der Synode auf den Erfolg ihres Decretes nicht gewesen zu sein, denn sie fügte demselben eine ernste Mahnung und Beschwörung an alle Herren und Fürsten bei und bat sie, sie möchten die freien Wahlen nicht stören, auch für irgend welche Bewerber keine Fürbitte einlegen, noch viel weniger durch Drohungen auf die Wahl einzuwirken suchen. Für den Ausfall an Taxen, der sich durch die Ausführung dieses Decretes zum Nachtheil der apostolischen Kammer ergeben würde, versprach das Concil, bald für anderweitigen Ersatz sorgen zu wollen.

23. Während im Juni und Juli 1433 das Concil auf seinen Irrwegen beharrlich weiter wandelte — es hat innerhalb dieser zwei Monate des Papstes Abhäsionsbulle verworfen, die von ihm bevollmächtigten Präsidenten abgewiesen, auf's Neue den Widerruf der Auflösungsbulle verlangt und nach einer Frist von 60 Tagen demselben abermals die Suspension angedroht, dazu kam die Nichtigkeitserklärung der päpstlichen Reservationen —, geschah von Seiten der in Basel anwesenden päpstlichen Gesandten nicht Alles, was zur Wahrung der oberhirtlichen Autorität Eugens sowie zu einer theilweisen Repression der gegnerischen Uebergriffe nothwendig und möglich gewesen wäre. Seit Eugen dem Concil seine Abhäsion bekundet hatte, waren in Basel immerhin eine erkleckliche Zahl Prälaten und viele andere hervorragende Männer eingetroffen, welche auf Seite des Papstes standen, aber nichts thaten, weil Niemand ihnen zum Führer diente[1]. Die Organisirung einer päpstlichen Partei wäre schon damals möglich gewesen. Aber während Cesarini von seinem Concilseifer gar keinen Hehl machte, ließen sich die päpstlichen Legaten — Johann von Mella, Johann von

[1] Mansi XXXI. p. 173.

Tarent, Thomas von Tragura &c. — die Abweisung ihrer Präsidentschaft ruhig gefallen. Sie beschränkten sich darauf, das Concil, wenn auch in eindringlichen und väterlichen Worten, zu bitten, es möge, um Unheil und Aergerniß zu vermeiden, die Eröffnung des Processes gegen den Papst verschieben, wenigstens bis der Kaiser in Basel angekommen sei [1]. Sie waren die rechtmäßigen und vollberechtigten Präsidenten der kirchlichen Versammlung. Konnten sie auch ihre Abweisung nicht hindern oder ändern, so waren sie doch dazu verpflichtet, wegen des Ungehorsams der Synode gegen den päpstlichen Befehl, alle Acten derselben von jenem Augenblicke an für ungiltig und nichtig zu erklären. Unter solchen Umständen, kann man fast behaupten, war Torquemada gleichsam der Erste und Einzige am Concil, der es wagte, der Masse von Concilsfreunden und den neuen Doctrinen derselben über das Verhältniß des Concils zum Papste gegenüberzutreten: von ihm rührt wenigstens die vortreffliche Abhandlung her, welche sich mit dem Vorschlag eines gegen alle päpstlichen Stellenvergebungen gerichteten Nichtigkeitsdecretes (decretum irritans) beschäftigt und im Sommer oder Spätjahr 1433 fertig gestellt wurde. Aus dem Umstande, daß Torquemada, nach den einleitenden Bemerkungen dieser Abhandlung, im Mai 1433 in der Reformdeputation als Disputator über ein derartiges Nichtigkeitsdecret aufgestellt wurde [2], schließen wir, daß derselbe sich dem Concil hatte incorporiren lassen, sobald die Adhäsionsbulle Eugens vom 14. Febr. in Basel eingetroffen war. Letzteres geschah noch im März 1433, also dürfen wir annehmen, daß er schon im April Mitglied des Concils wurde. Eine andere Frage ist die, zu welcher Zeit derselbe den Tractat über das Nichtigkeitsdecret, so wie er uns vorliegt [3], fertig gestellt und am Concil veröffentlicht habe? Die bei Mansi (XXXI. p. 590) am Schlusse desselben beigegebene Notiz über den Verfasser sowie über das Schicksal des vorgeschlagenen Nichtigkeitsdecretes gibt bloß zu der Annahme Berechtigung, daß man am Concil zu Ende des Monats Mai die so gefaßte Maßregel über das Provisionswesen fallen ließ und zu einer andern seine Zuflucht nahm. Dagegen enthält der Tractat Torquemada's selbst eine Angabe, aus welcher sich mit ziemlicher Sicherheit schließen läßt, daß derselbe nicht, wie Hefele annimmt [4], im Monat Juni, sondern erst nach der 12. allgemeinen Sitzung, die am 13. Juli abgehalten ward, veröffentlicht sein kann. Torquemada wirft nämlich, indem er seine Gründe gegen die Angemessenheit des Nichtigkeitsdecretes für die damaligen Zeitverhältnisse und dessen Nothwendigkeit

---

[1] Mansi XXX. p. 613—615. [2] Mansi XXX. p. 551 u. 590.
[3] Mansi XXX. p. 550—590.
[4] Siehe Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 536.

zur Abstellung der Mißstände anführt, auch die Frage auf: „Da die Prälaten erfahrungsgemäß die ihnen unterstellten Kirchen sehr schlecht mit Hirten zu versehen pflegen, indem sie eigentlich nicht für die Kirchen, sondern für Personen sorgen: was würde geschehen, wenn die gesammte Stellenvergebung ihrer Obsorge gänzlich überlassen werden würde? Unter den obwaltenden Zeitverhältnissen," so antwortet er, „wäre zu fürchten, daß die Corruption in der Kirche noch größer würde. Angenommen aber, der Papst wollte gegen Prälaten, die ihre Autorität bei Vertheilung kirchlicher Beneficien mißbrauchen, einschreiten, so müßte er dieselben, da gleiche Schuld auch gleiche Strafe fordert, mit derselben Strafe belegen, mit welcher gerade er, der Papst, wegen der Mißbräuche in Besetzung kirchlicher Stellen vom Concil bestraft worden ist, nämlich mit dem Verluste jener Gewalt, Beneficien zu vergeben und Stellen zu besetzen. Nach diesem Ergebniß wird der Papst entweder die Cardinäle mit dieser Sache beauftragen, oder er wird sie nothwendigerweise wieder an sich ziehen, oder man wird in der Kirche eine neue Regierungsweise einführen müssen." [1] Diese Anspielung auf das Decret der 12. Sitzung, durch welches dem Papst die Gewalt zur Besetzung vieler Prälatenstellen genommen war, ist zu deutlich, als daß man nicht zu der Annahme gezwungen wäre, die Veröffentlichung des Tractats über das Nichtigkeitsdecret sei erst nach der 12. Sitzung (13. Juli), also etwa im Monat August 1433 erfolgt. Uebrigens enthält derselbe so zahlreiches Material gegen die Superiorität des Concils über den Papst, daß er auch noch in der zweiten Hälfte des Jahres 1433 und später sehr angebracht war: denn gerade in dieser Zeit führte das Concil einen heftigen Kampf, nicht mehr wegen seines Fortbestehens, sondern wegen des Umfanges seiner Autorität und Gewalt dem Papste gegenüber. Die Theorien Gersons, d'Ailly's und Anderer hierüber wurden damals von den französischen Doctoren in der feindseligsten und ausgiebigsten Weise gegen den Primat des Papstes und seine Prärogativen ausgebeutet [2].

---

[1] „Posito quod papa vellet corrigere praelatos taliter abutentes auctoritate sua in distributione beneficiorum ... cum pares culpae paribus poenis sint merito expiandae, recte puniret eos ea poena, qua ipse papa a concilio propter abusus in dispositione ecclesiarum est punitus, videlicet privando potestate illa distributionis beneficiorum . . . quo dato vel dominis cardinalibus committet, vel ad se revocare necesse erit, vel novum genus politiae in ecclesia introducendum foret." Mansi XXX. p. 566.

[2] Vgl. Summa de eccl. lib. III. c. 52, wo Torquemada sagt, daß er seinen Tractat über das Nichtigkeitsdecret gegen gewisse „Neuerer" geschrieben habe, unter denen er nach „Summa" lib. II. 44, 5a vorzugsweise die Anhänger der Theorien Gersons versteht.

24. Die Frage, welche Torquemada in seinem Tractat behandeln will, lautet nach seiner eigenen Formulirung: Ob in jedem erlaubten Gesetz, zur Abstellung von Mißbräuchen an der römischen Curie, durch das allgemeine Concil schlechthin und ausnahmslos ein Nichtigkeitsdecret gegen die Päpste aufgestellt werden könne?[1] Dieser Frage stellt Torquemada drei Sätze entgegen und behauptet in denselben:

1) Nicht in jedem erlaubten Gesetze können allgemeine Concilien behufs Abstellung vielfacher Mißbräuche an der römischen Curie allgemein und ausnahmslos ein Nichtigkeitsdecret gegen die Päpste aufstellen. Dieß ist rechtlich unmöglich. Denn es hieße die ganze Christenheit verwirren, wenn man einem erlaubten Gesetze (nämlich den kirchlichen Bestimmungen über die Besetzung kirchlicher Beneficien) das Nichtigkeitsdecret entgegenstellen und dadurch jenes unveränderlich machen wollte. Es ginge dieses gegen das öffentliche Gemeinwohl. Daher besteht der Vorzug der sogen. Epikie nach Aristoteles gerade darin, daß es gestattet ist, in Fällen, in denen erfahrungsmäßig die Beobachtung der Gesetze nach dem Buchstaben dem Staatswohl entgegen wäre, mit Hintansetzung des Wortlautes, das einzuhalten, was die Gerechtigkeit (ratio justitiae) und das Gemeinwohl verlangt[2].

2) Nicht bei jedem erlaubten Gesetze kann zur Abstellung der Mißbräuche, die bezüglich der Sacramente vorkommen, durch ein allgemeines Concil gegen den Papst oder gegen Andere irgend ein Nichtigkeitsdecret erlassen werden. So besteht ein erlaubtes Gesetz (can. 49 Sacram. D. I. de cons.) des Inhaltes, daß das heilige Meßopfer nur von einem Nüchternen gefeiert werde; so noch andere Gesetze. So sehr diese Gesetze berechtigt sind, so kann doch bei keinem derselben zur Abstellung von Mißbräuchen gegen den Papst oder auch den geringsten Priester ein Nichtigkeitsdecret erlassen werden; denn jener consecrirt, gleichviel, ob er an einem geheiligten Orte oder sonstwo celebrirt, ob er nüchtern ist, oder nicht. Daraus ist klar, daß eine Thatsache, die sich auch nicht nach dem Gesetze richtet, keineswegs nichtig ist.

3) In Sachen der Besetzung von Kathedralkirchen und der Uebertragung von kirchlichen Beneficien kann durch allgemeine Concilien gegen den Papst ein Nichtigkeitsdecret nicht erlassen werden. Dafür folgende (24) Beweise:

Ein solches Decret führt die Gefahr der Häresie mit sich, weil es dem Privilegium, dem Rechte, der Würde und Ehre des apostolischen Stuhles Eintrag thut (c. I. Omnes D. XXII.); es befördert das Schisma, denn es trennt die Glieder vom Haupte, die Töchter von der

[1] Mansi XXX. p. 551.
[2] Mansi XXX. p. 553 sq.

Mutter, indem es decretirt, daß die Particularkirchen ihrer Mutter, der römischen Kirche, in Sachen des Provisionswesens nicht gehorchen, und jene dem Einfluß der Haupt- und Mutterkirche zu entziehen strebt[1]; es ist sogar sacrilegisch, indem es den apostolischen Stuhl verletzt, weil es die Anwendung seiner Gewalt für nichtig erklärt. Dasselbe irritirt ein göttliches Gesetz, denn dieses befiehlt, den kirchlichen Vorgesetzten zu gehorchen (Hebr. 13, 17), was besonders hinsichtlich des Papstes gilt. Dieser Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl ist nämlich so sehr vom göttlichen Gesetz gefordert, daß es sogar für das Seelenheil nothwendig ist, dem römischen Papste unterworfen zu sein (nach Thom. contra errores Graec. c. 26; Bonifacius' VIII. Decretale Unam ecclesiam)[2]. Da nun das Nichtigkeitsdecret die vom Papste vorgenommenen Besetzungen kirchlicher Stellen, auch die guten und gerechten, irritirt, so setzt dasselbe auch das göttliche Gesetz außer Kraft, welches befiehlt, dem römischen Stuhl in Allem, was dem Glauben und den guten Sitten nicht widerspricht, gehorsam zu sein[3].

Ein derartiges Decret ist anmaßend und zuchtlos (praesumtuosum et temerarium); denn jede Handlung muß dem Vermögen des Handelnden, und das Decret eines Fürsten, der ein Gesetz gibt, seiner Autorität entsprechend sein. Anmaßend ist ein Unternehmen, welches die Kräfte des Handelnden überschreitet. Es ist aber klar, daß das Concil durch einen derartigen Act ein Werk unternehmen würde, welches über die Grenzen seiner Kräfte ginge. Denn es liegt nicht in der Gewalt desselben, die Gesetze und Anordnungen Gottes zu verändern. Ein Gesetz der göttlichen Providenz aber, welches den Papst zum Vorsteher der ganzen Kirche bestellt hat, scheint gerade ihn zum Ordner aller Kirchen und zum Vertheiler der Beneficien eingesetzt zu haben[4].

Jedes Gemeinwesen ist vermöge des Naturrechtes zur Erhaltung jener Gewalt verpflichtet, von welcher sein Wohl der ganzen Fülle und Integrität nach abhängig ist; folglich kann es zur Abschaffung eben dieser Gewalt kein gerechtes oder erlaubtes Gesetz machen. Das Wohl der Christenheit hängt aber, soweit es deren Regierung anlangt, großentheils von der Gewaltfülle des apostolischen Stuhles ab, dem es zukommt, die ganze Kirche sowie die Grade und Stände in ihr in Ordnung zu bewahren. Da also ein derartiges Nichtigkeitsdecret ohne Verletzung des natürlichen Rechtes nicht bestehen kann, so vermag auch ein heiliges Concil, das der Gerechtigkeit dienen muß, ein solches Gesetz

[1] Mansi XXX. p. 555.
[2] Ist die Bulle Unam sanctam gemeint.
[3] Mansi XXX. p. 556 sq.
[4] Mansi XXX. p. 557.

nicht aufzustellen [1]. Dieses Decret vernichtet die königliche d. i. die vorzüglichste Regierungsgewalt in der Kirche. Denn behaupten, daß die untergebenen Prälaten die Regierung der Kirche vollziehen und Acte der Jurisdction ausüben, welche der Papst, der Allen vorsteht, nicht auszuüben vermöge, dieß heißt doch in der Kirche mehrere Regierungsgewalten aufstellen, die auf einen höchsten regierungsfähigen Monarchen nicht mehr zurückzuführen sind; denn auf diese Art wäre die Gewalt und Autorität des höchsten Monarchen gebunden, so daß er zur Bethätigung der kirchlichen Regierungsgewalt, indem er kirchliche Stellen und Beneficien übertrage, keine Macht mehr hätte. Dieß verstößt aber ausdrücklich gegen das Wort: „es wird ein Schafstall und ein Hirt sein" (Joh. 10, 16).

Ferner verletzt ein solches Decret die Gerechtigkeit, indem es den apostolischen Stuhl derjenigen Autorität und Gewalt, welche unter seinen Privilegien die erste Stelle einnimmt, nämlich der Gewalt, Kirchen zu gründen, zu regieren und mit Hirten zu versehen, beraubt (c. Sacros. 2. D. XXII; c. Licet 2. de praeb. in 6. III. 4; Concil von Vienne: „salva tamen in praemissis omnibus Rom. pontificis potestate, ad quem ecclesiarum, personarum, dignitatum aliorumque beneficiorum plena et libera dispositio ex suae potestatis plenitudine noscitur pertinere") [2]; indem es bei diesen Angelegenheiten den Gehorsam der Untergebenen gegen den apostolischen Stuhl aufhebt (gegen c. Obedientiam [3] Dist. 93) und den Papst hindert und unfähig macht, die ihm von Gott zum Weiden der Heerde Christi auferlegten Verpflichtungen zu erfüllen, entgegen dem Befehl Gottes (Joh. 21, 17: Pasce oves meas; 1 Petr. 5, 2), das Volk mit guten Hirten, taugliche, aber arme Kleriker mit Beneficien zu versehen und den Dürftigen mit dem Almosen der Kirche zu helfen [4]. Nur Verblendete sehen das nicht ein.

Das Nichtigkeitsdecret verstößt gegen die gewöhnlichen Gesetze der Vernunft. Zum Beweis dessen ist vorauszusetzen, daß in der Kirche die ganze Jurisdictionsgewalt der übrigen Prälaten vom Papste abgeleitet wird, was sowohl aus Bestimmungen der römischen Kirche wie aus der Lehre der Väter erhellt. Eine solche Definition von Papst Gregor (c. 11. c. II. qu. 6) sagt: „sancta rom. ecclesia vices suas ita aliis impartitur ecclesiis, ut in partem sollicitudinis vocatae sint, non in plenitudinem potestatis. Ein Ausspruch des Papstes Julius

---

[1] Mansi XXX. p. 558.

[2] Mansi ibid. p. 558. — Mansi ibid. p. 559.

[3] Gemeint ist die mit dem Wort Obedientiam beginnende Inhaltsangabe der Dist. 93.

[4] Mansi ibid. p. 559.

(soll heißen Vigilius!) lautet: ipsa namque ecclesia, quae prima est, ita vices suas aliis impartitur ecclesiis, ut in partem etc. Der hl. Thomas sagt (lib. 2. sent.): „Wie die Gewalt des Kaisers sich zu der des Proconsuls verhält, so verhält sich die Gewalt des Papstes zu jeder geistlichen Gewalt in der Kirche; denn gerade vom Papste werden die verschiedenen Grade in der Kirche eingesetzt und bestimmt, daher ist seine Gewalt in gewisser Weise das Fundament der Kirche." Wir wollen noch zwei Beweisstellen vom Papste Leo anführen (can. 7. dist. 19): „hujus muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in b. Petro omnium apostolorum summo principaliter collocavit, ut ab ipso quasi quodam capite dona sua velut in corpus omne diffunderet, ut exsortem se etc.", und die andere: „Magnum et mirabile huic vero consortium divinae potentiae suae tribuit dignatio, ut si quid cum eo commune esse voluit, ceteris principibus nunquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit" (in seiner Rede über die Apostel Gaudeo dilectissimi [1]). Dieses vorausgesetzt, behaupten wir, daß ein Decret, welches die Besetzung kirchlicher Stellen den untergebenen Prälaten zuweist, jedoch unter Irritation der päpstlichen Gewalt für dergleichen Acte, gegen die Gesetze der gesunden Vernunft verstößt; denn die Behauptung, daß die secundären Ursachen, welche ihr ganzes Vermögen und ihre Gewalt von der primären Ursache empfangen, eine Handlung vermögen oder vollbringen, während die primäre Ursache, welche vom Vermögen der secundären Ursache die Urheberin ist, suspendirt, gebunden oder vernichtet sei, ist ebenso vernunftwidrig, als die Behauptung, daß die Sterne leuchten, während die Sonne von dem Geschäfte der Erleuchtung suspendirt, daß die Aeste Frucht bringen, während die Wurzel in ihrer Wirksamkeit gehemmt sei, u. s. w. Es ist deßhalb offenbar vernunftwidrig, die Bestellung der Kirchen dem Papste, dem sie zuerst und principiell zukömmt, abzunehmen und sie unter Irritation der päpstlichen Gewalt Andern, denen sie nur in Folge einer Schenkung von Seiten jenes zusteht, zu verleihen. Das erhellt für Alle, welche nicht von Herrschsucht verblendet sind [2]. Ferner: Demjenigen, der in einem Staatswesen eine Gewalt eingesetzt hat, kommt es auch zu, dieselbe nach ihrer Größe und Beschaffenheit zu bestimmen, sie zu vermehren oder zu vermindern, sie einzuschränken oder abzuthun; ihm und sonst Niemanden. Da die päpstliche Gewalt ihrer Existenz nach nicht von einem Concil oder der allgemeinen Kirche abhängt, so

---

[1] Die Stelle steht Sermo 4 de natali ips. Leonis M. cap. 2. t. I. p. 16. ed. Ballerinii.

[2] Mansi, ibid. p. 560 sq.

ist es gegen die Vernunft, daß ein Concilsdecret dieselbe einengen oder aufheben könne (c. 3 Quamvis universae D. 21). Die Vernunftwidrigkeit des vorgeschlagenen Decretes erhellt noch in anderer Hinsicht. Die päpstliche Gewalt nämlich ist nach Matth. 16, 18 in gewissem Maße das Fundament der Kirche. Ein allgemeines Concil kann daher in dem, was weder den Glauben noch den Bestand der Kirche schädigt, diese Gewalt weder umändern noch vermindern oder aufheben. Man wende nicht ein, daß ein Concil die päpstliche Gewalt vom apostolischen Stuhle zwar nicht hinwegnehmen oder vermindern, wohl aber deren Ausübung hindern oder einschränken oder so reguliren könne, daß dieselbe nur nach Befehl und Beschluß des Concils in Act übergehen könne. Diese Behauptung widerspricht sich selbst oder aber man kennt die Bedeutung der Worte nicht. Denn Jurisdiction ist die Gewalt, Recht zu sprechen, d. h. ein Urtheil zu fällen und zu vollziehen, und die volle Jurisdiction ist die volle Gewalt, zu urtheilen und die Urtheile zu vollziehen. Sagt man nun, Jemand habe die Jurisdiction, jedoch so, daß er kein Urtheil fällen und vollziehen könne, so kommt dieß der Behauptung gleich, er habe die Gewalt, zu urtheilen, und habe sie nicht. Als Gesichtspunkte sind deßhalb aufzustellen, daß die päpstliche Gewalt in ihrer Fülle bestehen bleibt, aber nicht bloß an sich, als leere Fähigkeit, sondern auch in der Fülle ihrer Anwendung. Denn wie jede Potenz um ihres Actes willen ist, so auch hat die volle Gewalt die Bestimmung zur vollen und freien Wirksamkeit; außer Gott hätte der Kirche ein so großes Amt umsonst verliehen, was absurd ist [1].

Das Nichtigkeitsdecret kann ferner vom Concil nicht erlassen werden, weil es die Hierarchie in der Kirche zu Grunde richtet. Denn es entrückt die Untergebenen in Sachen des Provisionswesens der Macht und Gewalt des Hierarchen, von welchem der ganze Strom der Jurisdictionsgewalt ausgeht, und doch besteht ja gerade die Hierarchie darin, daß unter den kirchlichen Personen hinsichtlich der Jurisdictionsgewalt eine Ueber- und Unterordnung sowie eine Verbindung Aller mit dem obersten Hierarchen besteht. Die Hierarchie hienieden läßt sich in erster Linie nicht in ihrer Beziehung zu Christus auffassen, welcher das principielle Haupt der Kirche ist, so daß Jemand, der in irgend einem Artikel dem Papste nicht gehorcht, deßhalb von der kirchlichen Hierarchie nicht abgetrennt wäre: denn es läßt sich nicht einsehen, wie die Hierarchie (der Kirche) mit Christus verbunden bleibt, wenn sie auch in gerechten und sittlichen Dingen dem Vikar Christi nicht gehorcht. Es ist im Gegentheil zu fürchten, daß derjenige Christus nicht zum Haupte hat, der auch den Papst nicht als solches annimmt. Aber selbst angenommen,

[1] Mansi XXX. p. 561 sq.

daß in irgend einem Falle vom Concil ein Nichtigkeitsdecret gegen den Papst erlassen werden könne, so kann es nach der Behauptung der Gegner die Gewalt des Papstes nur binden oder aufheben in Sachen der Häresie, des Schisma und der Reformation, in welchen es über dem Papste steht. Wenn nun der Papst Beneficien vergibt oder Dignitäten bestätigt, so gehört dieß doch nicht zum Artikel Reformation. Denn Reformation setzt Deformation voraus, wie eine Wiederherstellung der Gesundheit die Krankheit voraussetzt; dieselbe beschäftigt sich nur mit Angelegenheiten, welche auf verderbliche Weise behandelt werden. Es sei aber ferne, zu behaupten, daß der Papst die Kirche deformire, wenn er in ersprießlicher Weise das erledigt, wozu er von Gott Gewalt und Auftrag empfangen hat. Ebenso gehören jene Acte des Papstes nicht zum Artikel Reformation, wenn dieses Wort im Sinne von Zurückführung auf die ursprüngliche Form genommen wird; denn die so schöne Urform der primitiven Kirche, die gleichermaßen auch mit dem göttlichen Rechte übereinstimmt, hat aufzuweisen, daß der Papst Kirchen gründete und Aemter besetzte, wie wir vom hl. Petrus lesen, daß er im Verein mit einem Apostelconcil den Jakobus zum Bischofe von Jerusalem bestellt habe (?). Aehnliches wird von seinen Nachfolgern gemeldet. Es wäre doch wunderbar, daß der Papst, indem er thut, was ihm durch göttliches Recht zusteht und was die Kirche der Apostel geübt hat, den gesammten Bestand der allgemeinen Kirche verwirrte. Ein Concil kann überhaupt keinen Act des Papstes, welcher ihm in Folge der von Christus übergebenen Gewalt obliegt und der sich mit einer pflichtmäßigen Angelegenheit beschäftigt, für nichtig erklären. Denn die Gewalt ist der Kirche zur Beahndung der Uebelthäter gegeben, nicht aber, um ersprießliche, mit legitimer Gewalt vollzogene Handlungen zu irritiren (I. Petr. 2, 14). Pflichtmäßige und berechtigte Acte sind es aber, wenn der Papst Kirchen bestellt und Beneficien mit passenden Einkünften überträgt [1].

Das Nichtigkeitsdecret hält sich ferner durchaus nicht an die ersten Gebräuche der Urkirche, an die bewährten Uebungen und Maßnahmen der Väter, sondern verstößt gegen dieselben. Das allgemeine Concil hat aber doch die Pflicht, in die Fußstapfen der Vorfahren einzutreten und auf dem Wege der Reform die Sitten der Urkirche unsern Zeiten zurückzugeben; II Mach. 7, 2: „parati sumus mori magis, quam proximas (soll heißen patrias) Dei leges praevaricari“; Prov. 6, 20: „nec dimittas legem matris tuae“; Eccles. 8, 11 etc. Dafür spricht auch c. 5. Ridiculum D. XII.: „Es ist lächerlich und eine verabscheuungswürdige Schmach, wenn wir zugeben, daß die Ueberlieferungen, die wir aus den Vorzeiten von den Vätern empfangen haben, durch-

[1] Mansi XXX. p. 563.

brochen werden.“ Deßhalb sagen auch die Juristen mit Recht, daß, was durch ein Gesetz der Väter nicht geheiligt sei, nicht frevelhaft, aus Erdichtungen, die der Religion und dem wahren Glauben entgegen sind, entnommen werden soll. Auch ist nirgends zu lesen, daß zu irgend einer Zeit, anläßlich der Mißbräuche, gegen die Gewalt des Papstes ein Richtigkeitsdecret erlassen worden wäre; vielmehr wird bei diesen oder ähnlichen Angelegenheiten, vermöge des dem Papste zukommenden göttlichen Rechtes, in den Decreten immer ausdrücklich oder dem Sinne nach der Zusatz gemacht: „vorbehaltlich stets der Autorität des Papstes“ (salva semper summi pontificio auctoritate). Daher sagt c. 4. significati de elect. I. 6, daß die Concilien der römischen Kirche keine Gesetze vorschreiben und daß die Autorität des Papstes von ihren Anordnungen (statutis) ausgenommen sei [1].

In jedem Gemeinwesen sind neue Gesetze, die von den gewohnten Statuten der Vorfahren abweichen, zu vermeiden, weil sie den günstigen Bestand des Gemeinwesens sehr gefährden; dieser Grundsatz ist in der vorliegenden Angelegenheit auch für das heilige Concil maßgebend, denn ein derartiges Richtigkeitsdecret ist vollkommen eine Neuheit und den Uebungen der Vorfahren fremd. Sagt ja doch Aristoteles (2. politic.), daß es sehr gefährlich sei, neue Gesetze in einem Staatswesen einzuführen, denn man schaffe dadurch die Gewohnheit, den Gesetzen und folglich auch der Obrigkeit (principibus) nicht zu gehorchen. Nur wenn ein offenbarer Nutzen oder die Noth es erheische, sei die Ausnahme zulässig [2].

Wenn man nun fragt, ob das Richtigkeitsdecret den örtlichen und zeitlichen Umständen angemessen sei, so muß dieses verneint werden. Denn dem Augenscheine nach [3] beherrschen die Fürsten jetzt schon die Prälaten ihrer Territorien so, daß, wenn nur das Richtigkeitsdecret einmal fertig ist, die gesammte Regierung der Kirche in Sachen des Provisionswesens an sie kommt. Wir machen diesen Zusatz nicht allgemein, aber insoweit, daß wir sagen: es würde diese Folge nicht so allgemein eintreten, wenn die Besetzung der kirchlichen Stellen durch die Fürsorge des Papstes verwaltet wird, indem die weltlichen Fürsten es nicht wagen, den Papst ebenso wie die Prälaten ihrer Territorien anzufallen. Auch nehmen jene die vom Papste vorgenommenen Besetzungen geduldiger hin, als die von Andern ausgehenden [4].

---

[1] Mansi XXX. p. 564. Hier und im unmittelbar darauffolgenden Texte führt Torquemada einige unächte Beweisstellen an.

[2] Mansi l. c. p. 565.

[3] Torquemada gebraucht, um sich etwas zurückhaltend auszudrücken, das Wort „videntur“; wie gut kannte er aber seine Zeit!

[4] Mansi XXX. p. 565.

Ist aber das Nichtigkeitsdecret nothwendig oder förderlich, um Uebelstände hintanzuhalten? Dasselbe wird im Gegentheil nur eine größere Verderbniß und Verwirrung in der Kirche anrichten. Beweis dafür sind, wie bemerkt, die weltlichen Fürsten. Ebenso wissen wir aus unserer eigenen Erfahrung, daß auch die Prälaten sehr schlecht für die Kirchen sorgen, wenn sie zu gewissen Zeiten Beneficien zu vergeben haben. Ist eine Stellenvergebung beim Papste schlecht, so ist sie bei den Bischöfen sehr oft noch schlechter, indem diese nicht für die Kirchen sorgen, sondern für Personen, aber nicht für sittlich und wissenschaftlich ausgezeichnete (wenn Solches auch hie und da einmal vorkömmt), sondern für ihre Nepoten und Günstlinge und dergleichen Leute. Männer von Bedeutung findet man ja in der Kirche fast nur vom Papste befördert, wofür selbst dieses Concil Beispiele aufzuweisen hat. Was würde also eintreten, wenn den Bischöfen die Bestellung der Kirchen ganz überlassen würde? Nach den jetzigen Zeitverhältnissen und unserer heutigen Welt zu urtheilen, würde, mit Beobachtung der Reverenz gegen sie sei es gesagt, zu fürchten sein, daß das Verderben in der Kirche noch größer würde. Man sage nicht, der Papst könne sie ja zurechtweisen; denn einmal möchte Niemand oder nur sehr Wenige es wagen, die Bischöfe beim Papste zu verklagen, besonders bei stattgehabten Mißbräuchen und wenn die weltlichen Herren dabei in Betracht gezogen werden. Und außerdem, wer möchte sich Beschwerden, Gefahren und Kosten aussetzen, um Bischöfe zu verklagen? Nach dem gemeinen Rechte kann jedoch der Papst sichere Kenntniß von Uebelständen, die durch Prälaten herbeigeführt sind, nur nach erfolgter Berichterstattung haben: also ist es mit der Zurechtweisung jener eine unsichere Sache. Gesetzt aber auch, der Papst wolle die Mißbräuche der Prälaten bei Besetzung kirchlicher Stellen ahnden, so müßte er diese von Rechtswegen mit der nämlichen Strafe belegen, mit welcher gerade er, der Papst, wegen der Mißbräuche bei Besetzung kirchlicher Stellen vom Concil bestraft worden ist, nämlich mit dem Verluste jener Gewalt, Beneficien zu vergeben und Stellen zu besetzen.

Das Nichtigkeitsdecret ist dem Wohle und Nutzen des christlichen Volkes sehr hinderlich. Denn so lange dieses Decret den Päpsten bezüglich ihrer Verfügung über die Kirchen die Hände bindet, so können dieselben, wenn die Ordinarien die Stellen auch noch so schlecht besetzten, nicht leicht eine bessere Besetzung vornehmen. Wenn der Kirche schweres Unheil droht oder wichtige Angelegenheiten zu erledigen sind, wenn der Friede vermittelt, die Häresie ausgerottet, die Bosheit von Wahlberechtigten in Schranken gehalten, die Gewaltthätigkeit weltlicher Fürsten zurückgewiesen oder ein berechtigter Wunsch derselben befriedigt werden muß; wenn all das behindert und auf diese Weise die gemeinsame

Wohlfahrt des christlichen Volkes geschädigt wird: dann kommt dem Papste nicht mehr die Eigenschaft zu, die ihm der hl. Bernhard beigelegt mit den Worten: „Du bist der Vater der Armen." Ja, dieses Nichtigkeitsdecret verwirrt den Bestand der ganzen Kirche, denn hiezu gehört, daß die ganze streitende Kirche dem apostolischen Stuhle gehorcht und daß der Papst der gesammten streitenden Kirche vorsteht (c. 3. Nolite D. XI).

Jedes Gesetz soll klar sein und zur guten Erkenntniß beitragen, sonst wird es die Schlinge des Aergernisses oder Irrthums. Diese Eigenschaft kann aber dem Nichtigkeitsdecret durchaus nicht beigelegt werden; vielmehr wird es eine nächste Gelegenheit zum Irrthume werden. Da es nämlich dem Papste die Hände bindet und ihn abhält, seine Autorität in Besetzung von Kirchen zur Geltung zu bringen und andere derartige Functionen, die ihm vermöge göttlichen Rechtes zustehen, vorzunehmen, so werden wohl Viele im Laufe der Zeit vom pflichtmäßigen Glauben über die Gewalt des Papstes abirren und der Meinung verfallen, derselbe habe in vielen Dingen keine Gewalt; er könne nicht vollbringen oder habe nicht vollbringen können, wozu er doch vermöge göttlicher Uebertragung die Gewalt hat und was jeder andere Prälat nach dem geltenden Rechte nur in seinem Auftrag vollführen kann. Ein naheliegendes Beispiel sind die Böhmen und ihr Irrthum über die Eucharistie; denn diese wird den Laien nur unter einer Gestalt gespendet, damit nicht durch die beiden Gestalten Anlaß zu dem Irrthume gegeben werde, als sei Christus unter einer Gestalt nicht voll und ganz zugegen. Groß und dem ganzen Leibe der Kirche gefahrbringend wäre ein Irrthum über die Gewalt des Papstes, des Hauptes der Kirche.

Endlich ist aus dem bereits oben Angeführten offenbar, daß dieses Decret nicht den allgemeinen Nutzen der ganzen Kirche bezweckt, sondern dem zeitlichen Vortheil einiger Ordinarien, deren Freunden und Zugehörigen günstig zu sein scheint, indem diese auf solche Weise eine schnellere und lucrativere Beförderung zu erlangen glauben, als unter der bisherigen Autorität des Papstes. Derartige Gesetze aber, welche unter Mißachtung des göttlichen Gesetzes, um zeitlichen Gewinnes willen, gegeben werden, sind verkehrte und gottlose Gesetze. So nennt sie Isaias 10, 1 mit den Worten: „Vae, qui condunt leges iniquas", sprechend von Einrichtungen, die aus Habsucht getroffen werden. Derselbe Prophet aber fragt auch (10, 3): „Was werdet ihr beginnen am Tage der Heimsuchung und der Bedrängniß, die von ferne herankommt? Unter wessen Schutz wollet ihr fliehen und wo lassen eure Herrlichkeit?" Wird nämlich die Macht und Ehre des apostolischen Stuhles erniedrigt sein, wohin, frage ich, zu wessen Fahne oder Schutz werden die Bischöfe, die Prälaten, der Klerus selbst ihre Zuflucht

nehmen? (C. 14. Aliorum hominum c. IX. qu. 3.) Denn die Zierde und die Zuflucht der Bischöfe ist der apostolische Stuhl. Alle Prälaten also — denn sie sind es, die in der heiligen Schrift unter dem Bild der himmlischen Gestirne dargestellt werden — müssen bei Votirung von Concilsdecreten der Sonne und dem Monde gleichen, in der Art, daß sie Allen leuchten, d. i. daß sie mit Eifer auf das gemeinsame Wohl hinzielen. „Für Wenige ist geboren, wer im Geiste nur mit dem Wohl seiner Tage sich beschäftigt.“[1]

25. Es ist nicht übertrieben, zu behaupten, daß dem Standpunkt und den Grundsätzen Torquemada's, wie sie in dieser Schrift ausgesprochen sind, am Concil wenigstens so viel Rücksicht zu Theil geworden ist, daß nur das obenbesprochene Decret der zwölften allgemeinen Sitzung über die Nichtigkeit der päpstlichen Generalreservationen und die Wiederherstellung der kirchlichen Wahlen, beziehungsweise deren Bestätigung durch die Ordinarien, in der Reformdeputation Annahme fand. Daß Torquemada sich dennoch entschloß, eine Abhandlung gegen ein unbedingtes und ausnahmsloses Nichtigkeitsdecret auszuarbeiten und selbst nach der zwölften Sitzung am Concil zu veröffentlichen, hat wohl darin seinen Grund, daß durch diesen Vorschlag die Absicht vieler Synodalmitglieder, den Einfluß des Papstes auf die Leitung aller wichtigen kirchlichen Angelegenheiten auf ein möglichst geringes Maß zurückzuführen, nur zu deutlich ausgesprochen war. Außerdem bot eine solche Schrift Gelegenheit, nicht bloß die Rechte des Papstes im kirchlichen Provisionswesen zu vertheidigen, sondern auch die leeren Einwendungen zu widerlegen, durch welche die Gegner die beliebte Superiorität des Concils zu vertheidigen suchten. Wir führen hier einige dieser Einwände an, um durch die darauffolgende Widerlegung Torquemada's zu zeigen, wie frivol und leichtfertig die Angriffe waren, welche das Basler Concil gegen die Autorität und Gewalt des römischen Bischofes gerichtet hat.

Großes Gewicht legte man seitens der Concilfreunde seit Langem auf die Stelle Matth. 18, 15. 17 ff: „Wenn aber wider dich dein Bruder gesündigt hat, gehe und weise ihn zurecht, zwischen dir und ihm allein. Wenn er aber nicht auf dich höret, . . . sage es der Kirche; wenn er aber auf die Kirche nicht höret, so sei er dir wie der Heide und der Zöllner.“ Man interpretirte nun: die Kirche ist die ecclesia universalis, die gesammte allgemeine Kirche, nicht der Papst, denn Christus spricht ja zu Petrus; da dieser die Anzeige nicht bei sich selbst, sondern bei einem Andern machen muß, so scheint nur die Kirche gemeint zu sein. Dann wird in der Mehrzahl beigefügt: „Was ihr

[1] Mansi XXX. p. 568.

immer gebunden haben werdet auf der Erde, wird gebunden sein auch in dem Himmel" u. s. w. Daraus erhellt, daß die gesammte Kirche die Gewalt, zurechtzuweisen und zu binden, erlangt hat, sonst hätte Christus umsonst den Befehl gegeben: „sage es der Kirche" u. s. w.[1]. Vor Allem ist nicht wahr, bemerkt hiegegen Torquemada, daß unter dem Wort „Kirche" die gesammte allgemeine Kirche oder das dieselbe repräsentirende allgemeine Concil zu verstehen ist; denn nach allen Kirchenlehren handelt diese Stelle von der brüderlichen Zurechtweisung. Es wäre aber unmöglich oder sehr schwer, die hier gegebene Vorschrift zu erfüllen, wenn man der gesammten Kirche oder dem allgemeinen Concil den Fehltritt des Bruders anzeigen müßte: man müßte denn gerade immer ein allgemeines Concil feiern oder es müßte möglich sein, daß ein einzelner Mensch die gesammte Kirche in seinem Innern beschlossen hält (portare in sinu). Außerdem ist es nicht Jedermanns Sache, allgemeine Concilien zu versammeln, sowie Jeder die Pflicht hat, die genannte Vorschrift Christi zu beobachten. Endlich kann „die gesammte Kirche" nicht verstanden werden, weil man ja sagt, daß Christus bloß den Aposteln eine Gewalt gab, als er sprach: „Was ihr immer gebunden haben werdet u. s. w.", diese aber weder die gesammte Kirche waren, noch damals ein allgemeines Concil hielten. Nach dem wahren Sinn und der Meinung Christi wird daher unter „Kirche" an jener Stelle der kirchliche Vorgesetzte (praelatus) verstanden. So sagt der hl. Chrysostomus (bei Thomas angeführt): „Sage es der Kirche, ist gleich: sage es denjenigen, welche der Kirche vorstehen." Hiefür noch viele andere Beweisstellen. Denn nach Aristoteles (9. eth.) nennt man auch „Staat" dasjenige, was das Erste und Hervorragendste in ihm ist, wie es mit dem obersten Heerführer oder Regenten der Fall ist. Wenn man einwendet, daß Christus, wenn er den kirchlichen Vorgesetzten gemeint hätte, nicht zu Petrus gesagt haben würde: „Sage es der Kirche": so ist das nicht stichhaltig. Denn jene Lehre von der brüderlichen Zurechtweisung wurde dem Petrus nicht in der Weise gegeben, daß sie für ihn allein gelten sollte; auch redete Christus zu ihm nicht als einem kirchlichen Vorgesetzten, der jedoch lediglich als besondere Person in Betracht käme und auf dessen Person allein die Lehre Bezug hätte — denn Petrus war damals noch nicht kirchlicher Vorgesetzter — sondern er stand für Alle da, nach dem Grundsatz: was ich Einem sage, sage ich Allen.

Angenommen aber auch, daß unter dem Wort „Kirche" nicht der kirchliche Vorgesetzte, sondern die Gemeinschaft der Gläubigen zu verstehen ist, so geschieht dieß nicht wegen irgendwelcher Gewalt, die in

[1] Mansi XXX. p. 569.

einer solchen, von ihrem Vorgesetzten und Haupt getrennten Gemeinschaft sich vorfände, sondern wegen der größern Beschämung, die (nach der Glosse) der Beklagte erdulden solle. Wenn man einwendet, daß Christus, falls der Kirche keine Binde- und Lösegewalt gegeben wäre, umsonst gesagt hätte: „Sage es der Kirche", so ist auch dieser Einwand nicht stichhaltig.

Denn wenn auch aus dem Wortlaut eine Gewalt der Kirche über den Papst nicht erwiesen wird, so ist jenes Wort doch noch nicht umsonst gesagt. Denn wie die Väter die Stelle erklären, ist der Fehltritt deßhalb einer größern Anzahl von Personen mitzutheilen, damit diese dem Andern ihren Abscheu bezeigen, so daß derjenige, der durch das Schamgefühl sich nicht besserte, durch Tadel gebessert werde. Es ist ferner nicht stichhaltig, zu sagen: Hat die Kirche keine Gewalt, so kann ihr Jemand ungestraft Gehör und Gehorsam versagen, obwohl es heißt: „Wenn er die Kirche nicht hört" u. s. w. Denn hört Einer die Kirche nicht, bessert er sich nicht aus Scham oder des Tadels Vieler wegen, so wird er mit Recht einem ungesunden Schafe gleich von jeder Gemeinschaft mit Christus ausgeschlossen. Daraus folgt aber nicht, daß dieses mit der Gewalt und Autorität einer versammelten Menge geschehen müsse, in der Weise, wie die Gegner von der Gewalt der Kirche sprechen. Diese Ausschließung erfolgt vielmehr durch die Gewalt des kirchlichen Vorgesetzten. Wie deßhalb die heiligen Lehrer bei dem Ausspruch: „Sage es der Kirche" den kirchlichen Vorgesetzten annahmen, so auch bei dem Ausspruch: „Wenn er die Kirche nicht hört." Man wendet weiter ein, es sei zum Zeichen, daß der Kirche die Binde- und Lösegewalt gegeben ward, beigefügt worden: „Was ihr immer gebunden haben werdet auf Erden u. s. w.": denn diese Worte sind zu einer Mehrzahl gesprochen, können aber nicht auf eine den Aposteln mitgetheilte Gewalt bezogen werden, weil diese sonst mit dem Apostel Petrus gleiche Gewalt empfangen hätten, was nicht angenommen werden kann. — Aber gerade von einer den Aposteln versprochenen oder mitgetheilten Gewalt sind diese Worte zu nehmen. So sagt Hieronymus: „Qui potestatem tribuit apostolis, ut sciat, qui a talibus condemnatur, humanam sententiam divina sententia roborari." Dieselben sind zu den Aposteln gesprochen und es scheint ihnen durch sie nur ein geringeres Maß von Gewalt übertragen worden zu sein, als dem Petrus, da zu diesem Matth. 16, 19 gesagt ist: „Was immer du gebunden haben wirst auf der Erde, wird gebunden sein auch in den Himmeln." Da zu den übrigen Aposteln bloß in der Einzahl gesprochen ist „auch in dem Himmel", so müßte auch, wenn diese Worte von der Kirche verstanden würden, die Gewalt der gesammten Kirche geringer sein, als die des Petrus oder des Papstes. Mit der

Folgerung der Gegner ist es demnach nichts. Es ist also klar, wenn auch unter dem Wort „Kirche" die Menge der Gläubigen oder das allgemeine Concil, welches eine Gewalt zur Zurechtweisung und Bestrafung eines Widerspänstigen hätte, zu verstehen ist, so hat es diese Gewalt nicht mit Ausschluß des kirchlichen Vorgesetzten. Es muß aber nothwendig dieser verstanden werden, und zwar er in erster Linie [1].

Die Concilsfreunde behaupteten weiter: Wenn sich der Papst in die Besetzung der kirchlichen Stellen einmischt, so begeht er eine Todsünde, denn er bricht den Eid, den er bei seiner Wahl geschworen hat und welcher unter Anderem dahin geht, daß er die Bestimmungen des Nicänum einhalten und ehren wolle (c. 8. Sancta octo D. XVI.). Hier aber ist angeordnet, daß die Bestätigung der Bischöfe durch die Metropoliten zu geschehen habe [2]. Allein in den Decreten jener Synode ist nirgends gesagt, daß, wenn der Papst Besetzungen kirchlicher Stellen vornehme, dieselben null und nichtig seien. Daher heißt es c. 4. significati de elect. I. 6, daß die Concilien der römischen Kirche kein Gesetz vorschreiben, denn alle Concilien sind vermöge der Autorität der römischen Kirche abgehalten, haben durch sie ihre Kraft und in ihren Bestimmungen gilt offenbar die römische Autorität (!). Wenn daher festgesetzt ist, daß die Bestätigungen und die Provisionen durch die Metropoliten vorzunehmen seien, so haben die allgemeinen Concilien dergleichen Anordnungen erlassen „vorbehaltlich der Rechte der römischen Kirche". Die Behauptung, daß der Papst gegen seinen Eid handle, wenn er unmittelbar die ihm anvertrauten Kirchen mit Hirten versehe, geht deßhalb nur aus der Unkenntniß jener Decrete hervor. Dieselben haben auf Prälaten Bezug, welche den Versuch machten, sich durch Andere als den Metropoliten bestätigen zu lassen, nicht auf den apostolischen Stuhl, der immer als ausgenommen zu betrachten ist [3].

„Der Papst, indem er sich in das Provisionswesen einmischt, verwirrt und verkehrt die von Gott gesetzte Ordnung in der Kirche. Denn diese Ordnung ist so beschaffen, daß die Leitung des Niedern durch das zunächst Höhere vorgenommen wird. Vorausgesetzt wird dabei, daß diejenigen Prälaten in der Kirche, die Andern vorstehen, gleichsam die Vollstrecker des göttlichen Willens über Andere sind." [4] Hiegegen kann geltend gemacht werden: Es ist etwas Anderes, unmittelbar die Kirche zu regieren, und etwas Anderes, sie mit Hirten zu versehen, wie es etwas Anderes ist, die secundären Ursachen zu schaffen, und etwas

[1] Mansi XXX. p. 575 sqq.

[2] Ibid. p. 569 nach Nr. IV. der Nicänischen Canones. Siehe Hefele, Conciliengesch. Bd. 1. S. 365 ff.

[3] Ibid. p. 578.

[4] Ibid. p. 569.

Anderes, die Wirkungen der einzelnen Dinge unmittelbar hervorzubringen. Das Erste steht dem Vorsteher und Fürsorger der ganzen Gemeinschaft zu, daß er sich nämlich Gehülfen nimmt, indem er den einzelnen Kirchen Hirten vorsetzt, wie es Sache Gottes ist, die secundären Ursachen zu erschaffen. Die Regierung der Kirchen aber vollzieht jener durch die Vermittlung der von ihm eingesetzten Hirten. So wird die von Gott gewollte Ordnung gewahrt. Uebrigens kann der Papst aus vernünftigen Gründen in der Regierung der Kirchen Vieles durch sich selbst vollziehen oder Andern als den bestellten Hirten zur Vollziehung übertragen. Wie nämlich Gott in die Dinge eine sichere Ordnung gelegt hat, so jedoch, daß er sich vorbehalten hat, was er aus Gründen selbst einmal vollführen will, so ist auch vom hl. Geiste in der Regierung der Kirche eine solche Ordnung eingesetzt, daß eben derjenige, welcher als Vikar Christi dessen Stelle vertritt, aus vernünftigem Grunde manchmal eine theilweise andere Anordnung treffen kann. Denn der Papst könnte ohne Verkehrung der kirchlichen Ordnung in den Diöcesen, welche er zufällig durchreist, predigen, Beicht hören, die Sacramente spenden, oder Anderes, wie es ihm gut scheint, vollziehen [1]. Also ist der Einwurf wegen Verkehrung der kirchlichen Ordnung durch den Papst ohne Bedeutung. — Christus, der Stifter der Kirche, so wird weiter eingewendet, hat seine Kirche auf's Beste eingerichtet. In Allem, was zu ihrer Regierung nothwendig ist, hat er ihr das Gebührende, sowie auch Dauerhaftigkeit verliehen. Er hätte jedoch nicht ausreichend für sie gesorgt, wenn er nicht für den Gebrauch der päpstlichen sowie der den übrigen Prälaten verliehenen Gewalt wie überhaupt für alle kirchlichen Handlungen eine unverrückbare und unausweichliche Norm beigegeben hätte. Richtschnur und Maß dieser Art finden sich nach Aristoteles (4. Met.) in jeder Gattung, und ein wesentliches Merkmal derselben ist die Unverrückbarkeit. Als diese Norm und Richtschnur läßt sich aber nicht der Papst bezeichnen, denn er ist der Sünde fähig (peccabilis); ebenso wenig das Collegium der Cardinäle, da dieses weder im Glauben noch in der Gnade befestigt ist. Daher muß als diese Richtschnur die gesammte Kirche, welche das Privilegium der Irrthumslosigkeit hat und folglich das dieselbe repräsentirende allgemeine Concil angenommen werden. Daher scheint es, daß die Regel für den Gebrauch der päpstlichen Gewalt vom allgemeinen Concil abhängt, daß dieses folglich dem Papste Gesetze vorschreiben und alle Angriffe auf dieselben für nichtig erklären kann [2].

Vor Allem gibt es außer Gott, der eben jene Weisheit selbst ist,

---

[1] Mansi XXX. p. 579.

[2] Ibid. p. 570.

durch welche geistliche und weltliche Könige regieren (Prov. 8, 15), keine belebte, der Sünde und dem Irrthume nicht unterworfene, schlechthin unverrückbare Norm (lex), wohl aber ist, wie auch in der Wissenschaft gewisse unverrückbare Principien bestehen, irgend ein unausweichliches Gesetz nothwendig. Dieses aber ist das göttliche Gesetz oder der christliche Glaube, der vom Gesetzgeber und Monarchen Jesus Christus ausgeht und nach welchem die Kirche regiert werden muß. Denn wie die Gewalt des Papstes von der Gewalt Gottes abgeleitet wird, so muß auch im Papst die Norm und Regel zur Regierung der Kirche als hervorgehend aus der Norm und dem Gesetz des obersten Regenten angenommen werden nach c. 10. c. XXV. qu. 1: „prima salus est rectae fidei regulam custodire et statutis patrum nullatenus obviare.“ [1] Uebrigens auch angenommen, der Beweis von dem belebten, unverrückbaren und unfehlbaren Gesetz in Sachen des Glaubens und in dem zum Heil des christlichen Volkes Nothwendigen sei richtig, so können doch die allgemeinen Concilien nicht gemeinhin als dieses Gesetz gelten, da mehrere solche vom Glauben abgewichen sind. Diese unverrückbare Norm ist der apostolische Stuhl, der niemals vom katholischen Glauben abgeirrt ist. Derselbe hat von Christus das Privilegium, im Glauben nicht zu irren, da Christus Luk. 22, 32 zu Petrus sprach: „Ich aber habe für dich gebetet, daß nicht ausgehe dein Glaube.“ Deßhalb wird die römische Kirche die Mutter und Lehrerin des Glaubens genannt. Deßhalb kann man über den Papst nicht denken, wie über jeden Menschen [2], sondern unbedingt ist die göttliche Providenz in Betracht zu ziehen, welche dem apostolischen Stuhl in der Weise Assistenz gewährt, daß irrthümliche Glaubensdecrete in keiner Weise von demselben ausgehen können. — Ist aber auch das allgemeine Concil unverrückbare Norm des Glaubens, so kann dieß nur von einem Plenarconcil, auf welchem der apostolische Stuhl autoritativ den Vorsitz führt, nicht aber von einer anderweitigen Versammlung, die viel häufiger den Widerspruch als die Assistenz desselben erfährt, gelten. Ein Concil der letzteren Art kann dem Papste nichts vorschreiben oder dessen Gewalt vermindern oder bei kirchlichen Provisionen ihm ein Hinderniß in den Weg legen [3].

---

[1] Die berühmte Formel des Papstes Hormisdas. Siehe über deren weitere Bedeutung Dr. Jos. Hergenröther, Kathol. Kirche u. christl. Staat. S. 15 ff.

[2] „Alius autem respectus de papa . . . habendus est, quam quod sit, quid particularis homo ejusdem speciei cum ceteris hominibus. Plane consideranda est etiam divina providentia, quae ita illi sedi assistere credenda est, ut nullo modo ab ea in his, quae fidei sunt, permittat exorbitantia emanare judicia.“ Ibid. p. 580.

[3] Mansi, ibid. 580. Zur Vermeidung von Wiederholungen versparen wir die

26. Zu Basel war in der zweiten Hälfte des Jahres 1433 ein sehr ungünstiges Feld, diese Theorien über die Papstgewalt mit Erfolg zu verwerthen. Wir wollen damit nicht sagen, daß Torquemada mit dem, was er in seiner Abhandlung über das Nichtigkeitsdecret zu jener Frage äußerte, im Wesentlichen gegen die Wahrheit verstoßen hätte: denn dem Satze, daß alle Jurisdictionsgewalt in der Kirche, wie sie von Bischöfen, Erzbischöfen, Patriarchen :c. geübt wird, zunächst im Papste ihre unmittelbare Quelle habe, ist sehr schwer beizukommen [1]. Aber es hatte sich seit den Tagen des Schisma, besonders seit dem Constanzer Concil, gegen die „Vollgewalt" des Papstes eine mächtige und weitverbreitete Agitation gebildet. Alles war sozusagen von dieser erfaßt, sogar Cardinäle ließen sich von ihr fortreißen. Selbstverständlich ist, daß diejenigen Doctrinäre, welche das Pisaner Concil und seine Resultate gerechtfertigt und bald darauf zu Constanz die Superiorität des Concils über den Papst zu definiren versucht hatten, Gerson, d'Ailly, Nicolaus von Clemanges, mitunter auch Occam, Marsilius von Padua und Andere [2], in ihren hinterlassenen Schriften das gelehrte Material lieferten, durch welches die Beschlüsse der Basler Sitzungen gerechtfertigt und gegen die wenigen Anhänger des Papstes vertheidigt wurden. Ein Blick auf die vielfachen Einwände, die Torquemada im zweiten Theile seiner Abhandlung [3] über das Nichtigkeitsdecret zurückweist, überzeugen uns davon. Uebrigens wurden auch die besten Gründe zu Basel nicht mehr gehört, so sehr war die Majorität der Concilsmitglieder von der papstfeindlichen Bewegung eingenommen und in so hohem Grade herrschten die Anschauungen der Pisaner und Constanzer Celebritäten. Was Wunder deßhalb, daß Eugen trotz seiner Nachgiebigkeit mit der Synode zu keinem günstigen Resultate gelangte. In der zwölften allgemeinen Sitzung hatte man dem Papste gedroht, man werde mit schärferen Mitteln gegen ihn vorgehen, wenn er nicht innerhalb 60 Tagen dem Verlangen der Synode willfahre und die scandalöse Auflösung derselben vom Dec. 1431 widerrufe. Eine Frist von 60 Tagen solle ihm hiefür nochmals gewährt werden. Mit Mühe brachten es dann die weltlichen Fürsten dahin, daß Eugen in der 13. allgemeinen Sitzung am 11. Sept. nicht suspendirt und für die

---

Beurtheilung des Systems von der kirchlichen Gewalt, welches Torquemada obigem Tractat zu Grunde legt, auf den zweiten Theil dieser Schrift.

[1] Vgl. die vortrefflichen Ausführungen über diesen Gegenstand in Dr. Jos. Hergenröthers Schrift: Kathol. Kirche u. christl. Staat. 2. Aufl. S. 73 ff.

[2] Siehe die gelehrte Monographie „Joh. Gerson", von Dr. Joh. Bapt. Schwab, Würzburg 1858, welche der Darstellung der antipapistischen Ideen zu Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts vorzugsweise gewidmet ist.

[3] Mansi XXX. p. 568—590.

verlangte Zurücknahme der anfänglichen Auflösung eine neue Frist von 30 Tagen gestattet wurde. In der ersten Hälfte des October kam endlich Sigismund selbst nach Basel und bewirkte, da der dem Papste zuletzt gewährte Termin gerade abgelaufen war, mehrere Mal eine Verschiebung der Suspension von je acht zu acht Tagen. Ueber all dem kam jedoch keine Versöhnung zwischen den Streitenden zu Stande. In der 14. allgemeinen Sitzung (7. Nov.) wurde dem Papst nur ein neuer größerer Termin von 90 Tagen zugestanden, jedoch mit dem Beisatz, daß, wenn er innerhalb dieser Zeit den Widerruf nicht leiste, ganz so wie das Concil ihn verlangt habe und auf's Neue verlange, die Suspension eo ipso eintrete. Zugleich wurde eine große Gesandtschaft der weltlichen Mächte, des Kaisers, des Königs von Frankreich, des Herzogs von Burgund, an den Papst abgeordnet, welche dem Verlangen des Concils in Rom größern Nachdruck verleihen sollte.

27. Dieß ungefähr war der Stand der Angelegenheiten im Spätjahr 1433, als Eugen IV. auch von einer politischen Katastrophe heimgesucht wurde. Der ländergierige Herzog von Mailand Philipp Maria war dem Papste feindlich gesinnt, weil dieser sich dem Bunde der italienischen Freistaaten, Venedig, Florenz u. s. w., angeschlossen und dazu beigetragen hatte, daß jener im Jahre 1433 zu einem ihm unliebsamen Frieden sich hatte bequemen müssen. Er suchte nur nach einem passenden Vorwande, um den Papst hinterlistig überfallen und überwältigen zu können. Dieser bot sich ihm, als ein neapolitanischer Condottiere die Güter des Franz Sforza, der als Heerführer bei dem Mailänder in Diensten stand, überrumpelte und an sich riß. Sforza bat den Papst um die Erlaubniß, mit Truppen durch das päpstliche Gebiet ziehen zu dürfen, welche gewährt wurde. Aber kaum war er eingezogen, als er die Waffen gegen Eugen kehrte und diesen in's Gedränge brachte. Dazu kam in Rom und der Umgegend selbst ein neuer Aufstand der Colonnas, welche Alles thaten, um den Papst zu demüthigen. Ein dritter Feind erstand diesem in seinem ehemaligen Feldherrn Nicolo Fortebraccio, welcher nach Abzug des Kaisers aus Rom mit den Colonnas gemeinsame Sache machte, Tivoli besetzte und den Papst auf's Härteste bedrängte. So war Eugen gegen Ende des Jahres 1433 von politischen Feinden beinahe umzingelt und von einem Concil, welches fast allenthalben als kirchliches Generalconcil anerkannt war, auf's Rücksichtsloseste angefeindet. Die Folge wird zeigen, wie das Schifflein Petri aus diesen Stürmen gerettet wurde. Vorerst müssen wir uns jedoch mit einigen Angelegenheiten beschäftigen, zu deren Erledigung Torquemada am Concil beigetragen hat.

Viertes Kapitel.

Einige gelehrte Fragen und der Magister des apostolischen Palastes.

28. Torquemada, als Magister des apostolischen Palastes und Vertheidiger jener Schulmeinung, welche in dem Papste nicht bloß die Fülle, sondern auch die unmittelbare Quelle jeder hierarchischen Gewalt in der Kirche annahm, konnte zu Basel auf die Haltung des Concils dem Papste gegenüber keinen entscheidenden Einfluß ausüben. Denn die Beschlüsse der Deputationen und Congregationen waren von der Majorität der Concilsfreunde unbedingt beherrscht. Der gelehrte Dominicaner flößte bloß durch den Reichthum seines Wissens, die Schärfe seiner Beweise und durch sein Ansehen als Theologe Achtung ein. Hierdurch ist es zu erklären, daß am Concil eigentlich theologische Fragen selten aufgeworfen wurden, ohne daß zu deren Entscheidung Torquemada beigezogen wurde. Auch gab sich derselbe den gestellten Aufgaben mit solchem Eifer hin und behandelte dieselben mit solchem Geschick, daß er stets ein fertiges und klares Resultat aufzuweisen hatte. Als im Jahre 1433 [1] oder noch zuvor die Revelationen der hl. Brigitta verdächtigt wurden, war Torquemada einer der Theologen, welche die Reinheit derselben von Irrthümern gegen die Glaubens- und Sittenlehre in Schutz nahmen. Als etwa zur selben Zeit Augustinus von Rom ein ärgerliches Buch über „die mystische Einheit Christi mit der Kirche" herausgab, vertheidigte ihn Torquemada mit vielem Scharfsinn, und wenn er auch die Schwächen und Mängel seiner Schrift nicht in Abrede stellte, so suchte er den Verfasser derselben doch vor dem Brandmal der Häresie möglichst zu bewahren. Gleichen Eifer bethätigte er, als er vom Concil den Auftrag erhielt, alle jene Stellen der Väter und Kirchenlehrer zu sammeln, welche der frommen Meinung von der unbefleckten Empfängniß entgegen wären. Aus allen diesen Arbeiten Torquemada's entstanden seinerseits gelehrte Abhandlungen, deren Besprechung wir aus Gründen der Uebersichtlichkeit hier zusammenstellen. Möge seine Apologie zu den Revelationen der hl. Brigitta hier voranstehen, nachdem wir jedoch einige allgemeine Bemerkungen über den Beruf dieser Heiligen, sowie über die Geschichte ihrer Revelationen [2] vorausgeschickt haben.

---

[1] Mansi XXX. p. 699 und XXIX. p. 619.

[2] Zum Theil mit gelehrten Anmerkungen herausgegeben. Nürnberg 1517, Antwerpen 1611, Cöln 1628, München 1680. In neuerer Zeit Clarus, Leben und Offenbarungen der hl. Brigitta. Regensb. 1856.

29. Die hl. Brigitta war in den ersten Jahren des 14. Säculums aus der schwedischen Königsfamilie von sehr frommen Eltern geboren. Die Kirche wurde in jenem Jahrhundert durch den Aufenthalt der Päpste in Avignon betrübt; die Sitten des Klerus, des niedern und höhern, bestanden nicht mehr in ihrer früheren Reinheit; damit kam auch die Frömmigkeit und der Eifer der Gläubigen in Rückgang. Die weltlichen Fürsten griffen mehr, als sich's gebührte, in die kirchlichen Angelegenheiten ein und beuteten dieselben zu ihren Gunsten aus. Dazu kam gegen das Ende des Jahrhunderts das lang andauernde große Schisma, die traurige Spaltung in der ganzen Kirche durch zwei sich gegenüberstehende Päpste. Der Hochmuth der Gelehrten machte die bestehenden Uebel nicht geringer und konnte die Krankheiten im Leibe der Kirche nicht heilen. Wie bei einem verkehrt behandelten Patienten die schlimmen Zustände sich vermehren und sich zuletzt als beinahe unheilbar herausstellen: so geschah es am Ende des 14. und am Beginne des 15. Jahrhunderts am Leibe der Kirche. Zu Pisa ward das Schisma nur verschlimmert. Am Haupte gleichsam gefährlich erkrankt, konnte zur Heilung der übrigen Schäden nicht einmal der Anfang gemacht werden. Welch ein deutliches Gegenstück zu solchen Zuständen bildet das Leben der heiligen Frauen und Jungfrauen, welche Gott im Laufe des 14. Jahrhunderts der Kirche geschenkt hat: der gottselige Eifer derselben, ihre Abtödtung, ihre Liebe zu Christus dem Erlöser, und die Verehrung seines heiligen Leidens und Sterbens; die von ihnen gebrachten persönlichen Opfer, oft zur Sühne der Verbrechen freiwillig übernommen, endlich die Gnadengaben, durch welche Gott sie erleuchtet, die Wunder, durch welche er sie ausgezeichnet hat. Hätte im Großen und im Ganzen nur eine größere Zahl der Kleriker und Laien ihr Beispiel beherzigt und ihre Mahnungen befolgt! Die Kirche wäre wohl gründlicher von ihren Uebelständen befreit und vor manchem Unglück bewahrt worden. Sicher ist wenigstens, daß die Frömmigkeit der Gläubigen, die Sittenreinheit und der Eifer des Klerus, sowie die Gewissenhaftigkeit vieler weltlichen Herren durch die Heiligen des 14. Jahrhunderts eine Neubelebung erlangt haben, und daß viele fromme Christen durch sie in ihrem Vertrauen gestärkt und zu einem heiligeren Leben angeeifert worden sind. Die Offenbarungen, welche, wie der hl. Brigitta, so auch ihrer Tochter, der hl. Katharina von Schweden († 1381) und der viel berühmteren hl. Katharina von Siena († 1380) zu Theil geworden sind, verdienen deßhalb auch eine viel ehrwürdigere Behandlung, als sie von manchen Theologen, besonders während des Constanzer und Basler Concils, ihnen bewiesen wurde. So stellte Gerson in seiner Schrift „von der Prüfung der Geister", welche er zu Constanz anläßlich einer neuerdings vorgenommenen Untersuchung über die Offen-

barungen der hl. Brigitta edirt hatte[1], den Grundsatz auf: „Man solle darauf sehen, ob diese Offenbarungen etwas enthalten, was die durch die heilige Schrift und Vernunft vermittelte Erkenntniß überschreitet; wenn nicht, nun, dann seien sie falsche Offenbarungen, da Gott, was er einmal gesprochen, nicht wiederhole". Für diesen Grundsatz beruft sich Gerson auf Job 33, 14. wo allerdings gesagt ist: „Einmal spricht Gott und ein zweites Mal wiederholt er nicht das Gleiche." Allein dieses Wort der Schrift möchte wohl von Ermahnungen gelten, die Gott an einen einzelnen Menschen richtet. In diesem Falle scheint es allerdings der Majestät Gottes unwürdig, einen bereits ertheilten Befehl zu wiederholen, weil der Mensch zur bereitwilligen Folgeleistung zu saumselig und nachlässig ist. Ein saumseliges Kind pflegt vom Vater durch Tadel oder ertheilte Schläge zum nöthigen Eifer angetrieben zu werden. Die einfache Wiederholung des Befehles ist des Vaters unwürdig, weil er dadurch zeigen würde, daß die Geringschätzung seiner väterlichen Autorität ihm selbst gleichgiltig ist. Aehnlich bei Gott. Dieser wiederholt beim Einzelnen den mißachteten Befehl deßhalb nicht, weil er demselben strengere Mittel folgen läßt. In diesem Sinne scheint nach dem Zusammenhang die von Gerson benützte Stelle aus Job gesprochen zu sein. Damit kann aber nicht bewiesen werden, daß Gott Wahrheiten, die er den Menschen um ihres Heiles willen einmal geoffenbart hat, in einer nachfolgenden Zeit nicht wiederhole. Denn er könnte Letzteres ja manchmal auch deßhalb thun wollen, um bereits geoffenbarte Wahrheiten den Menschen wieder lebendiger in's Gedächtniß zu rufen oder um sie zu größerer Gewissenhaftigkeit in Beherzigung und Befolgung derselben anzuleiten. Der Umstand also, daß gewisse Wahrheiten den Menschen bereits mitgetheilt sind, kann kein Criterium dafür sein, daß „Offenbarungen", in denen solche neuerdings ausgesprochen werden, erdichtet oder vom Teufel eingegeben sind. Auch muß dem Grundsatze Gersons gegenüber geltend gemacht werden, daß ein besonderer Nutzen für das Heil der Menschen daraus hervorgehen kann, wenn Wahrheiten, die zweifelsohne in der Schrift oder kirchlichen Lehre ausgesprochen sind, auf ganz besondere Art und Weise abermals ausgesprochen werden, nämlich unter beigegebenen Ermahnungen zur Beachtung und Beherzigung. Was kann dieses schaden? Was kann es schaden, wenn das Ausgesprochene ohnedieß mit Schrift und Erblehre übereinstimmt? Und wenn diejenige Person, die in dieser Weise neue Offenbarungen erhält, durch Heiligkeit des Lebens oder durch offenkundige Wunder ausgezeichnet ist? Der Grundsatz Gersons ist also nicht halt-

---

[1] Siehe hierüber Schwab a. a. O. S. 366 ff.

bar, und ist derselbe auch weder zu Constanz noch später von der Kirche in Anwendung gebracht worden.

30. Gibt es nun Gesichtspunkte, von welchen aus sicher unterschieden werden kann, ob vorgebliche Offenbarungen auf göttliche Erleuchtung oder betrügerische Vorspiegelungen des Lügengeistes zurückzuführen sind? Offenbarungen sind selten, und es möchte deßhalb der Mühe werth sein, die Gesichtspunkte anzugeben, von welchen aus Torquemada dieselben geprüft wissen will. In seinem Prolog zur Apologie der Revelationen Brigitta's stellt er deren fünf auf, die sich kurz dahin zusammenfassen, daß vor Allem das Urtheil hervorragender und kluger Männer für dergleichen Offenbarungen sich ausspreche; daß anläßlich der gegebenen Offenbarungen ein Fortschritt der begnadigten Person in der Demuth und Frömmigkeit sich kund gebe; daß alle Aussprüche derselben die lautere Wahrheit enthalten; daß eben dieselben bezüglich ihrer Form mit der heiligen Schrift übereinstimmen; endlich, daß die begnadigte Person von bewährter Heiligkeit sei. Was im Besonderen die Revelationen der hl. Brigitta betrifft, so scheinen dieselben durch das Urtheil hervorragender Männer, selbst der Päpste, approbirt zu sein: denn zweimal wurden sie geprüft, zu Lebzeiten der Heiligen und nach ihrem Tode. Als nämlich Brigitta aus einer lichten Wolke die Aufforderung vernahm: „Weib, höre mich!“ so fürchtete sie den Satan, fragte ihren Beichtvater, den sehr bewährten, sehr frommen und gelehrten Matthias von Schweden[1] um Rath. Die Fasten, Gebete und geistlichen Uebungen, welche dieser ihr verordnete, hatten nur zur Folge, daß die Vision sich wiederholte. Brigitta vervielfältigte ihre Gebete und guten Werke, aber nicht bloß sah sie jetzt die lichte Wolke, sondern in derselben auch eine Erscheinung Christi, des Sohnes Gottes, der sie ermuthigte, indem er sprach: „Höre mich, Frau; ich bin dein Gott und habe den Willen, mit dir zu reden. Fürchte dich nicht, weil ich Aller Schöpfer bin, Keinen jedoch betrüge. Ich rede mit dir, nicht um deinetwillen allein, sondern auch wegen des Heiles Anderer.“ Die Offenbarungen dauerten fort, aber die Heilige beruhigte sich nicht, sondern ließ vor Allem höheren Prälaten Mittheilungen machen. Das Resultat bestand darin, daß diese nach eingehender Berathung und reiflicher Ueberlegung erklärten, die Revelationen seien nicht ein Ergebniß diabolischer Täuschung, sondern göttlicher Eingebung. Nach dem Tode der hl. Brigitta im Jahre 1377 wurden von den ihr zu Theil gewordenen himmlischen Enthüllungen mehrere Exemplare niedergeschrieben[2], damit

---

[1] Es war dieß der Canonicus Matthias von Linköping. Hefele a. a. O. S. 559.

[2] „In pluribus voluminibus conscriptae, ut sic commodius a pluribus et

sie Mehreren zugleich zur Einsicht und Prüfung mitgetheilt werden könnten, und in dieser Gestalt durch die hl. Katharina von Schweden, den Prior Peter von Alvaster und Peter Olav, den Beichtvater der hl. Brigitta, dem heiligen Vater Gregor XI. vorgelegt. Dieser wies dieselben Männern von der größten Umsicht und Erfahrung zur Prüfung zu, den Cardinälen von St. Peter („Montis majoris") von Aigrefeuille und de Luna, dem Doctor beider Rechte Martin de Salva, dem Erzbischofe von Pampelona, Referendar des Papstes, dem Magister des apostolischen Palastes, einem Dominicaner; ebenso dem Magister Johann von Hispanien, der vor Papst Gregor in einem allgemeinen Consistorium in Gegenwart des Cardinalcollegiums und des gesammten Klerus der römischen Curie zuerst die Heiligsprechung der hl. Brigitta beantragte; endlich dem ehrwürdigen Vater Alphons, ehedem Bischof von Jaen (in Spanien). Von diesen ward nach Durchsicht und sorgfältigem Studium in den vorgelegten Büchern nichts Verwerfliches, Verdächtiges oder dem Glauben Widersprechendes gefunden; vielmehr leuchtete aus dem ganzen gesammten Inhalte derselben die göttliche Wahrheit und Heiligkeit deutlich, vollkommen und klar hervor. Durch den dazwischen tretenden Tod Gregors konnte der Proceß der Heiligsprechung unter diesem Papste nicht erledigt werden; derselbe ging auf Urban VI. über, mußte aber von Neuem begonnen und demnach wiederholt eine Prüfung der Revelationen vorgenommen werden. Der Papst bestellte aus den tüchtigsten und erleuchtetsten Männern eine Commission, unter denselben nicht weniger als fünf Cardinäle, mehrere Magister in der Theologie und der heiligen Schrift und Doctoren beider Rechte. Nachdem diese ihre sorgfältige Untersuchung beendigt hatten, erfolgte durch die Commissäre die Berichterstattung vor dem Papste, und wie von Gregor, so wurden die Revelationen auch von Urban VI. als authentisch, wahr und vom heiligen Geiste eingegeben befunden; deßgleichen als Aussprüche (dogmata) von großem Nutzen für das Heil der Gläubigen, für immer in der Kirche Gottes mit frommem Sinne und Ehrerbietung zu beachten. Darum ließen sich jetzt viele Fürsten und Edle von den Offenbarungen der hl. Brigitta, auf eigene Kosten und mit großer Sorgfalt, Abschriften verfertigen; so der Bischof von Worms, der das Buch dem Kaiser überbrachte; der Minoritenbruder Peter von Aragonien, ein Blutsverwandter des Königs von Frankreich, der es nachher in dieses Land einführte; die Gesandten der Königinnen von Castilien und Cypern; die Universität Prag; Peter von Burgund aus dem Orden der Minoriten, ein sehr bedeutender Theologe, die Kreuzträger (Deutschherren in Preußen),

---

conspici et examinari possent." Revel. s. Birgittae. Antwerpiae 1611; Prologus Joh. de Turrecr. cap. I.

die Stadt Breslau und sehr viele andere Städte und Vornehmen. Diese Dinge sind in den Acten der Heiligsprechung der hl. Brigitta aufgezeichnet. Bonifaz IX. aber spricht sich in der Bulle der Heiligsprechung in Uebereinstimmung damit also aus: „Wir sind vermöge des uns auferlegten Hirtenamtes die Schuldner der Weisen wie der Einfältigen. Ueber Alles nun, was durch geeignete Zeugen und andere gesetzliche Beweismittel über die Wahrheit des über Brigitta Erzählten, auf Befehl unserer Vorgänger glücklichen Andenkens, der Päpste Gregor XI. und Urban VI. und auf unseren eigenen Befehl sich dargethan hat, haben wir uns sorgfältig unterrichtet, haben es als wahr befunden u. s. w.“ In eben dieser Bulle kommt der Papst auf die „Offenbarungen“ der genannten Heiligen zu sprechen und approbirt sie, indem er sagt: „Diese edelmüthige Wittwe hat durch die Gnade des heiligen Geistes das Verdienst, daß sie Vielen ihre Gedanken, innersten Wünsche und verborgensten Handlungen offen verkündigt, daß sie Gesichte geschaut und verschiedene Offenbarungen vernommen, daß sie in prophetischem Geiste Vieles vorhergesagt, wovon Einiges in der That erfüllt worden, sowie dieses und Anderes in dem Buche ihrer Enthüllungen sehr ausführlich enthalten ist.“ Wir brauchen zu dieser Anführung Torquemada's nichts beizufügen, um den Beweis zu liefern, daß die „Offenbarungen“ oder Enthüllungen der hl. Brigitta nicht nur „von ausgezeichneten Theologen“ vertheidigt wurden, sondern auch im Allgemeinen eine mehrfache Gutheißung[1] des apostolischen Stuhles erfahren haben. Bildete die Uebereinstimmung derselben mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre ja ohnedieß eine sehr wesentliche Vorbedingung für die Heiligsprechung der Begnadigten. Bei vorhandenen Widersprüchen wäre die Canonisation sicherlich nicht erfolgt. Es war deßhalb nutzlos und eitel, wenn sich zu Basel Jemand die Mühe nahm, einzelne Behauptungen oder Aufstellungen aus den Revelationen mit der katholischen Glaubenslehre in Widerspruch zu bringen. Den zweiten Gesichtspunkt anlangend, in welchem verlangt wird, daß stattgehabte Enthüllungen in der Begnadigten einen Fortschritt der Demuth und Frömmigkeit bewirken, so theilt Torquemada mit[3], daß dieser Fortschritt bei der hl. Brigitta ein sehr bedeutender war. Denn von dem himmlischen

[1] Diese Approbation schließt bloß soviel in sich, daß fragliche Enthüllungen nichts gegen den Glauben und die guten Sitten enthalten und von den Gläubigen mit Nutzen gelesen werden können, keineswegs aber, daß sie de fide seien. Benedict. XIV. de Canonis. SS. lib. II. c. 32, Nr. 11 et 12.

[2] Hefele a. a. O. S. 559 sagt irrthümlich: „Weder Bonifaz IX. noch Martin V. sprechen sich über ihre (der hl. Brigitta) Offenbarungen aus.“

[3] Prolog. Joh. de Turrecr. l. c. cap. II.

Lichte der Offenbarungen erfüllt, überhob sie sich nicht, rühmte sich nicht, suchte nicht das Lob der Menschen, lebte vielmehr, von immer größerer Demuth eingenommen, unter dem Gehorsame, der Leitung und Disciplin ihres geistlichen Vaters. Nichts von dem, was ihr enthüllt worden war, hielt sie mit einem hartnäckigen Glauben fest. Alles unterstellte sie der Prüfung, der Beurtheilung und Verbesserung ihres Beichtvaters, anderer Männer des Geistes, der Gelehrten und kirchlichen Vorgesetzten. Sie hielt sich für eine so unwürdige und große Sünderin, daß sie im Gebete zu Christus redend sich über ihn wunderte und es ihm gleichsam verwies, daß er sie, eine Unwürdige, auserwählt habe, himmlische Gesichte zu schauen und Enthüllungen zu vernehmen und aufzuzeichnen. Uebrigens ward ihr Inneres nicht bloß von göttlicher Erleuchtung erfüllt, sondern auch heftiger vom Feuer der göttlichen Liebe entflammt, wie aus vielen Stellen ihrer Schriften sich zeigt, gemäß einem Ausspruch des hl. Gregor: „Wenn Gott selbst zur Seele spricht, dann macht sich bloß die Kraft der inneren Erleuchtung bemerkbar; denn die Wirksamkeit derselben wird an einer gewissen inneren, höchst trostreichen Stärkung erkannt.“ — Ob die hl. Brigitta die reine und volle Wahrheit in der Art mitgetheilt habe, daß nichts Irrthümliches, Lügenhaftes oder Zweifelhaftes sich beigemischt hat, und ihre Offenbarungen demnach als vom heiligen Geiste ausgehend anzusehen sind, ergibt sich daraus, daß dieselbe, richtig verstanden, immer nur die Wahrheit vorhersagte, daß sie in allen ihren Büchern nichts Falsches, Lügenhaftes, Unanständiges oder Unkatholisches behauptete. Stets hat sie nur die Wahrheit gesprochen, Katholisches mitgetheilt, die Häretiker verdammt, durch alle ihre Lehren nur die Tugend und den Gehorsam gegen die römische Kirche gepredigt, wie Jedem klar wird, wenn er mit unverdorbenem Blicke von ihren Büchern Kenntniß nimmt, oder dieselben mit jener Pietät liest, welche heiligen, canonischen oder frommen Schriften geziemt[1]. Ein weiteres, vortreffliches Criterium, ob stattgehabte Enthüllungen vom Teufel oder vom Geiste Gottes kommen, ergibt sich aus ihrer Conformität mit der heiligen Schrift, den Aussprüchen und Mustern der Heiligen. Diese findet sich aber in den Enthüllungen der hl. Brigitta ohne Zweifel. Wie Augustinus (lib. XII. de Gen.) und Hieronymus (im Prolog zur Apokalypse) drei hauptsächliche Arten von Visionen unterscheiden, so lassen sich auch drei

---

[1] Prologus Joh. de Turrecr. l. c. cap. III. Vgl. hier Benedict. XIV. l. c. lib. III. c. ult. n. 15, wo der Autor sich gerade auf Torquemada's Urtheil stützt und ausführt, daß allerdings ein gewisses Maß christlicher Pietät zur Lectüre der Revelationen mitgebracht werden müsse, der Inhalt dieser jedoch zu unbedingter Annahme nicht verpflichte.

Arten von Enthüllungen annehmen, nämlich körperliche, geistliche (spirituales) und intellectuelle. Bei einer körperlichen oder leiblichen Vision erschaut der Mensch etwas mit seinen leiblichen Augen, sowie Moses den Herrn im brennenden Dornbusche erblickte. Die geistliche oder imaginäre Vision findet statt, wenn wir schlafend oder auch wachend im Geiste die Bilder von Gegenständen sehen, durch welche irgend etwas Anderes bezeichnet oder angedeutet wird. Der Art waren die Visionen von Ezechiel und Daniel und anderer Heiligen des Alten und Neuen Bundes, welche wachend und im Zustande der Verzückung Vieles durch die Gestalten und Bilder von Gegenständen erblickten. So schaute Jakob den Herrn über der Leiter, und Pharao und Nabuchodonosor hatten die Zukunft voraus verkündende Träume. Eine intellectuelle Vision besteht darin, daß wir unter Mittheilung des heiligen Geistes den Sinn der Geheimnisse, wie er ist, mit der Kraft des Verstandes auffassen. Von dieser Art sind die Visionen des Evangelisten in der Apokalypse. Denn dieser sah nicht bloß im Geiste die Gestalten, sondern erkannte auch mit dem Verstande ihre Bedeutung. Diese drei Arten von Gesichten hat nach den Aufzeichnungen auch die hl. Brigitta geschaut. Es waren körperliche oder leibliche Visionen, als sie mehrere Male die glorreiche Mutter des Heilandes und Christum selbst, deren gebenedeiten Sohn, sowie die heiligen Engel erblickte. Die Mutter des Herrn schaute sie als Kind schon, indem dieselbe auf einem Altare sitzend ihr erschien, sie zu sich rief und ihr eine Krone aufsetzte; zum zweiten Male bei einer gefährlichen Geburt, wo die Mutter Gottes, allen Anwesenden sichtbar, zu ihr eintrat, sie behandelte und aus der Gefahr errettete. Auch Christum den Herrn, so wird erzählt, hat sie gesehen. Einmal schaute sie eine Feuerflamme vom Himmel auf den Altar herabsteigen, und in der Hand des celebrirenden Priesters die Hostie und in dieser ein Lamm und das Antlitz eines Menschen in dem Lamme und ebenso das Lamm in dem Antlitz. Und ein anderes Mal sah sie in der Hand des Priesters in der Hostie ein lebendes Kind, welches, die Umstehenden mit dem Kreuze bezeichnend, sagte: „Euch segne ich, die ihr glaubet; den Nichtglaubenden werde ich Richter sein" (Buch VI. cap. 86 der Offenbarungen). Besonders als sie sich ihrem Ende näherte, hatte sie eine leibliche Erscheinung Christi, der sie tröstete. Auch die Engel schaute sie manchmal mit ihren leiblichen Augen. — Die geistigen (spirituellen) oder bildlichen Erscheinungen, speciell diejenigen, welche im wachen Zustande sich zeigen, scheinen ihr gleichfalls zu Theil geworden zu sein. Denn sie hatte ja so zu sagen alle ihre Gesichte nicht während des Schlafes, sondern im Zustande des Wachens und beim Gebete. So kann aus vielen Capiteln jenes Buches klar entnommen werden, auf welche Art sie sehr oft im Geiste verzückt ward

und ihren Sinnen entrückt, Gesichte schaute und Reden von Personen vernahm, welche sich in körperlicher Gestalt ihrem Geiste darstellten. — Auch intellectuelle Offenbarungen hatte die hl. Brigitta. Denn so oft sie, nach den zahlreichen Berichten hierüber, verzückt oder ihr Geist erleuchtet ward, wurde auch ihr Verstand zur Erkenntniß dessen, was ihr gezeigt wurde, mit einem himmlischen, übernatürlichen Lichte erfüllt. Außerdem aber sind die mehrgenannten Revelationen hinsichtlich ihres Modus mit der heiligen Schrift und den Beispielen der Heiligen conform. Die Schrift erzählt, daß die übernatürlichen Mittheilungen manchmal durch eine Stimme und articulirte Worte gemacht wurden. So dem Petrus und Johannes und Jacobus, als sie mit Jesus auf dem Berge waren und aus der Wolke die Stimme erscholl: „Dieser ist mein geliebter Sohn"; dem Petrus allein, dem Samuel; manchmal durch Träume, wie dem hl. Joseph und den Magiern; oft auch durch Engel; nicht minder durch den heiligen Geist, im Innern der Seele, eine Art und Weise, von welcher der Prophet sagt: Audiam, quid loquatur in me Dominus. Auf alle diese Arten erhielt die hl. Brigitta ihre Offenbarungen; denn wir lesen in denselben, daß bald Christus, ihr Bräutigam, bald ein Engel zu ihr redete und sie unterrichtete. — Endlich waren die Sentenzen und Aussprüche ihrer Enthüllungen der heiligen Schrift, den Aussprüchen und Mustern der Heiligen und Kirchenlehrer conform. Die Artikel, welche man aus ihrem Buche ausgezogen und als der Schrift und den heiligen Lehrern gar fremd bezeichnet hat, enthalten bei sorgfältiger und frommer Erforschung unserem Urtheile nach nichts, was der heiligen Schrift und der Lehre der heiligen Väter zuwider oder für fromme Ohren beleidigend wäre, wie ich unter der Anleitung Jesu Christi, des Lehrers der Wahrheit und des Bräutigams dieser ruhmreichen und heiligen Frau, bei jedem einzelnen Artikel zeigen werde[1]. Zum Erweis dessen endlich, daß Brigitta die evidente Heiligkeit für sich hat, ein Umstand, der auch für ihre Enthüllungen beweiskräftig ist, muß angeführt werden, daß dieselbe in den Katalog der Heiligen aufgenommen ist, und daß die Päpste der gesammten Christenheit den Befehl ertheilten, sie als Heilige zu verehren, wie die Bullen der Heiligsprechung von den Päpsten Bonifaz IX. (vom 7. Oct. 1391) und Martin V. (vom 1. Juli 1419) hinlänglich darthun (l. c. cap. V.).

31. So weit der Prolog Torquemada's zu seiner Apologie der Enthüllungen Brigitta's. Wir glauben, nach Mittheilung des Obigen, passender Weise hier die Frage aufzuwerfen: In welcher Zeit, aus welcher Veranlassung und zu welchem Zwecke ist dieser Prolog, sowie

[1] Prologus l. c. cap. IV.

die ganze Vertheidigung der angegriffenen 123 Artikel, wie sie in der Conciliensammlung von Mansi [1] zum ersten Male abgedruckt ist, von Torquemada verfaßt? Hefele meint, die Enthüllungen der hl. Brigitta seien am Concil zu Basel im Jahre 1433 geprüft, Torquemada aber mit dem Referate über dieselben betraut worden [2]. Er stützt sich dabei auf einige Vermuthungen von Mansi, welche dieser in einer Vorbemerkung zu der von ihm abgedruckten Apologie ausgesprochen hat. Mansi glaubt nämlich [3], weil nach dem Bericht des Wadsteiner Tagebuches einige Mönche von dort im Jahre 1433 mit Documenten über die Enthüllungen der hl. Brigitta nach Basel gereist seien, so lasse sich annehmen, daß in eben diesem Jahre die Angelegenheit am Concil auch zur Sprache kam.

Jedoch ein ebenfalls bei Mansi abgedrucktes Schreiben des Königs Erich von Schweden und Norwegen und ein von sämmtlichen Bischöfen auf einer schwedisch-norwegischen Reichsversammlung zu Wordlingborg erstatteter Bericht vom 3. Juli 1434 [4] geben uns über die ganze Angelegenheit bessern Aufschluß. Der König sagt, daß der Orden vom heiligen Erlöser [5] bisher rühmlich in seinem Reiche bestanden habe, beklagt, daß durch einen bösen Geist Spaltung und Zwietracht in denselben sich eingeschlichen, weßhalb auch die Generalbeichtväter und andere Personen des Ordens aus den Klöstern seiner Reiche nach Basel vorgeladen worden seien, zugleich, um auf einige gegen die Enthüllungen der hl. Brigitta aufgestellte Artikel zu antworten. Der König legt dann für den Fortbestand des Ordens und seiner primitiven Einrichtung, sowie dafür, daß die Enthüllungen der hl. Brigitta auch fernerhin in der Christenheit gelesen werden dürfen, seine Fürbitte ein. Die Bischöfe bitten, daß alle gegen den Orden oder die Revelationen am Concil geschehenen Maßnahmen wieder rückgängig gemacht, etwaige Anstöße in jenen mit dem rechten Maß und mit Milde emendirt werden mögen. Entstehe aus diesen Streitigkeiten eine Diffamation des Ordens oder eine Hintansetzung der ursprünglichen Regel, so sei in Klerus und Volk eine große Verwirrung zu befürchten. Es sei eine Verleumdung, daß männliche und weibliche Ordensmitglieder zusammenwohnten u. s. w. Diese Schreiben wurden zu Basel in der Generalcongregation vom 16. März 1435 verlesen. Weitere Anhaltspunkte finden wir in den Schriften Torquemada's. Dieser hatte nämlich noch im Jahr 1446 Gelegenheit, über

---

[1] Mansi XXX. p. 699— 814.
[2] Siehe Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 559 f.
[3] Mansi XXX. p. 698 sq.
[4] Beide Actenstücke bei Mansi XXIX. p. 619 sqq.
[5] Durch die hl. Brigitta gestiftet.

den Zeitpunkt, in welchem er zu Basel mit den Revelationen beschäftigt war, sich auszusprechen.

Er that dieß in einem Schreiben an alle Christgläubigen, in welchem er als Cardinal sanctae Mariae trans Tiberim auf Bitten der Religiosen von Wadstein bezeugte, daß er zu Basel, im Jahre des Heils 1435, als Magister des apostolischen Palastes und als einer jener Professoren der Theologie, welche vom Concil zur Prüfung der angegriffenen Artikel bestimmt worden waren, alle Bücher der genannten Offenbarungen mit Sorgfalt gelesen und etwelche Erklärungen und Auslegungen über gewisse Artikel edirt habe, mit Vorausschickung einiger Gesichtspunkte, von welchen aus himmlische Offenbarungen von Betrügereien des Teufels unterschieden werden könnten. Zur Beglaubigung dessen habe er eine Abschrift seiner Arbeit eigenhändig unterschrieben und besiegelt[1]. Hefele hat von diesen sämmtlichen Schreiben wie überhaupt von dem sogen. Prolog Torquemada's offenbar keine Kenntniß genommen: aber zu verwundern ist, daß Mansi, der sie sämmtlich kennt, die oben angeführte Zeitangabe nicht bemerkt hat. Torquemada war also nicht im Jahr 1433, sondern 1435 mit seiner Apologie beschäftigt. Ebenso wenig genau, wie jenes „Jahr 1433", ist die weitere Angabe Hefele's, daß Torquemada mit der Prüfung der Sache beauftragt und zum Referenten bestellt ward. Richtig ist, daß dieser unter den Theologen sich befand, die im Auftrag des Concils eine Untersuchung darüber anstellten, ob die aus den Revelationen ausgezogenen und incriminirten Artikel nichts Anstößiges gegen die heilige Schrift oder die Lehre der Väter oder gegen die guten Sitten enthielten. Ohne Zweifel war dieß auch eine Veranlassung für ihn, sich mit Charakter, Form und Inhalt der Revelationen vertraut zu machen und dieselben vor dem Glaubensrichter in Schutz zu nehmen. Aber seine Abhandlung über die angegriffenen Artikel nebst dem dazu gehörigen Prolog von sechs Capiteln haben eine mehr private Veranlassung. Torquemada berichtet uns über diese in einem Briefe, der, an den Generalbeichtvater des Klosters zu Wadstein Gervinus Petersen und den Conventualbruder Acho Johannsen[2] gerichtet, zu Basel sogleich nach Vollendung der ganzen Arbeit verfaßt und als geschichtliche Vorbemerkung dieser beigeschrieben wurde[3]. Aus diesem Briefe hören wir, daß „nach Ablauf jener Täge, in denen der Inhalt der angegriffenen Artikel vor

---

[1] „Epistola D. Joh. Card. de Turrecremata ad omnes Christi fideles" in: Revelationes s. Birg. Antw. 1611.

[2] Vielleicht heißt dieser richtiger „Johannes Acho".

[3] Abgedruckt in: Revelat. s. Birgittae, Antwerpiae 1611, unmittelbar nach dem oben citirten Schreiben Torquemada's vom Jahre 1446.

dem Glaubensrichter und einigen dazu bestimmten Magistern und Doctoren einer Untersuchung unterstellt wurde, die obengenannten Religiosen von Wadstein dem Magister des apostolischen Palastes mit vielfältigen Bitten anlagen, er möge mit wachsamer Sorgfalt darauf sehen, ob, wie von einigen ihrer Neider behauptet worden, die fraglichen Artikel etwas der heiligen Schrift, den Lehren der Väter oder den guten Sitten Widersprechendes enthielten. Er (Torquemada) habe nun auf ihre inständigen Bitten und aus einigem Mitleid mit ihren Unannehmlichkeiten im Vertrauen auf den Beistand des Allmächtigen und den Schutz der hl. Brigitta den Entschluß gefaßt, eine Prüfung darüber anzustellen, ob die ihnen (den Doctoren) präsentirten Artikel ohne Schaden der katholischen Wahrheit und der Lehre der Heiligen zu halten seien. Er habe nun seine Ansicht, wie sie selbst wüßten, in Eile hier niedergeschrieben, wolle aber nichts behaupten oder hartnäckig vertheidigen, was der heiligen Schrift, den Entscheidungen der ganzen Kirche oder der Lehre der heiligen Väter zuwider sei, unterstelle vielmehr Alles, was er geschrieben habe, der Correction und dem Urtheil dieser heiligen und allgemeinen Synode von Basel". Noch deutlicher spricht sich Torquemada über das, was ihn zur Abfassung einer Schrift über die angegriffenen Artikel bewogen habe, am Schlusse der ganzen Abhandlung aus, indem er sagt: „Seht nun, fromme (venerabiles) Väter, was ich, ohne etwas Unbegründetes vorzubringen, über die fraglichen Artikel anführen mußte, über welche nach sorgfältigem Studium eine Schrift abzufassen ihr mich gebeten habt. Für das aber, was ich auf eure Bitten hin mit so aufrichtiger Verehrung und mit entflammtem Herzen für die Heiligkeit der hl. Brigitta, eurer berühmten Ordensstifterin, gethan habe, wünschte ich den Gebeten der Schwestern eures Ordens wie der Brüder empfohlen zu sein, damit ich unter dem Schutze dieser heiligen Dienerin Christi hienieden die Gnade der Liebe und einstens die Glorie erlangen möchte." — Was die nähere Bestimmung der Zeit betrifft, in welcher Torquemada seine auf Bitten der Wadsteiner Religiosen unternommene Arbeit vollendete, so geschah dieß nicht vor Januar 1436. Wohl sagt er an mehreren Stellen der oben angeführten Briefe, es sei ihm nur kurze Zeit zur Verfügung gestanden, er habe seine Ansichten schnell niedergeschrieben: allein bei Vertheidigung des 123. und letzten Artikels kommt er darauf zu sprechen, daß es von der Wahrheit nicht abweiche, wenn Brigitta sage, sie habe Gott in seinem Bilde (per speciem Dei) gesehen; denn darunter sei irgend ein dem Intellecte eingepreßtes Abbild Gottes (similitudo), nicht aber die pure Wesenheit der Gottheit selbst zu verstehen. Denn durch dieses Bild (species) Gottes stelle sich die beseligende Anschauung her, bei welcher ja das beseligende Object und

das erkennbare Abbild (species) Eins und dasselbe sei. Bis zu dieser hinzugelangen erbitte sich ja die streitende Kirche in der Oration des gegenwärtigen (currentis) Festes der Epiphanie, wenn sie sage u. s. w. Darnach fällt der Schluß der Arbeit Torquemada's in die erste Hälfte des Monats Januar 1436. Ueber die ganze Angelegenheit und ihre Behandlung zu Basel ist jedoch Folgendes festzustellen:

Die Veranlassung zu einer neuen Prüfung der Revelationen am Baseler Concil geht nach dem Briefe des Königs Erich von Schweden aus dem Kloster des heiligen Erlösers von Wadstein selbst hervor. Die „primitive Regel" wird angefochten, es entsteht Spaltung unter den Ordensmitgliedern und zwar durch den bösen Geist der Zwietracht. Plötzlich werden der Generalbeichtvater von Wadstein und andere Ordensmitglieder nach Basel citirt, sie sollen wegen einiger Artikel der Revelationen Rede stehen. Die incriminirten Artikel sind aus dem Schwedischen in's Lateinische übertragen und dem Glaubensrichter übergeben. Dieß Alles geschieht vor 1433, denn in diesem Jahre erfolgte bereits die Abreise der vorgeladenen Ordensmänner nach Basel. Es erfolgt hier die Niedersetzung einer gelehrten Commission zur Prüfung der Artikel, die Sache schwebt, und offenbar, um ihr eine günstige Wendung zu geben, laufen vom Schwedenkönige und den Bischöfen des ganzen Reiches die erwähnten Briefe ein. Torquemada ist Mitglied der gelehrten Commission am Concil: er kommt zur Ueberzeugung, daß die ganze Anklage ungerechtfertigt sei, nur von Neidern und bösen Menschen eingeleitet. Dieß Alles wickelt sich offenbar in der Zeit von 1434 auf 1435 ab, denn erst in diesem Jahre, nachdem die Angelegenheit am Concil sozusagen erledigt ist, wird Torquemada von den Wadsteiner Ordensleuten ersucht, eine Apologie der incriminirten Artikel abzufassen. Er willfährt dem Ansuchen noch im Laufe jenes Jahres und kommt im Januar 1436 mit seiner Arbeit zu Ende.

32. Torquemada hat sich nicht begnügt, in der Einleitung seiner Apologie die Gesichtspunkte aufzustellen, durch welche die Aechtheit angeblicher Offenbarungen zu prüfen ist [1]. Er unterzog sich der Mühe, den Verdächtigungen der sämmtlichen angeschuldigten Artikel aus den Revelationen der hl. Brigitta auf den Grund zu gehen und bei jedem einzelnen derselben zu zeigen, wo die Wahrheit liegt, ob derselbe richtig, oder falsch und ungenau ausgezogen oder übertragen war. Traf Letzteres zu, und dieß war sehr oft der Fall, so setzte er ihn in verbesserter Gestalt und richtig an die Stelle. Außerdem gab er eine Erklärung des Artikels, welche zeigte, daß derselbe die Wahrheit enthalte oder daß der Ausspruch, welcher den Gegnern unmöglich erschien, ganz wohl

[1] Vgl. Benedict. XIV. l. c. lib. III. c. 52. n. 5.

behauptet werden könne, oder daß er wenigstens der heiligen Schrift oder der bewährten Lehre der Doctoren nicht widerspreche.

Wir können hier nicht weiter auf die Behandlung eingehen, welche Torquemada einzelnen Artikeln zu Theil werden ließ. Es ist dieß auch nicht nothwendig, da in der Regel ein oder das andere Citat von einem Kirchenvater oder Lehrer der Schule hinreichte, um das, was Brigitta als eine ihr zu Theil gewordene, himmlische Mittheilung bezeichnet hatte, als unverdächtig oder höchst richtig erscheinen zu lassen. Zu merken ist dabei die ungeheure Belesenheit und das erstaunliche Gedächtniß des Verfassers, sowie die scharfe Unterscheidungsgabe, die er zur Anwendung bringt. Eine geschickte Wendung, eine klare und strenge Distinction und der Angreifer der hl. Brigitta sieht sich oft selbst der Gefahr ausgesetzt, als Häretiker betrachtet zu werden, weil er eine an sich unschuldige oder mit der katholischen Wahrheit leicht zu vereinbarende Aussage der hl. Brigitta als verdächtig oder anstößig bezeichnet hat! Zu verwundern bleibt nur, daß der Angriff auf die Offenbarungen überhaupt erfolgt ist, um so mehr, da es doch bekannt sein mußte, in welcher Weise die Canonisationsbulle Bonifaz' IX. sich über dieselben ausgesprochen hatte. Da in der Arbeit Torquemada's oft davon die Rede ist, daß der Gegner der hl. Brigitta und ihrer Offenbarungen „ungetreu" übersetzt habe [1], so muß man sich erinnern, daß die Heilige die ihr mitgetheilten Enthüllungen zuerst in ihrer Muttersprache und erst später in lateinischer Sprache, die sie auf Befehl Gottes erlernte, niedergeschrieben hat. Daraus, wie aus den Andeutungen, die in ihren Schreiben König Erich und die schwedischen Prälaten geben, läßt sich schließen, daß die Verfasser der incriminirten Artikel geborne Schweden und zwar Mitglieder des Wadsteiner Ordens vom heiligen Erlöser selbst waren, welche weniger der Eifer für die Reinheit des Glaubens als die Motive der Unzufriedenheit zu ihrem Schritte angetrieben haben. Vielleicht waren einige französische Theologen, die zu Basel überhaupt gerne im Geiste Gersons arbeiteten (wenigstens war dieser zu Constanz gegen die Revelationen aufgetreten) ihnen dabei behilflich. Dieß möchte um so wahrscheinlicher sein, da auch Torquemada bei Aufstellung der oben mitgetheilten Criterien die Schrift Gersons „über die Prüfung der Geister" vor Augen hatte und eine indirecte Widerlegung einiger hier ausgesprochenen Grundsätze geben wollte. Ausdrücklich wird von ihm wenigstens die Stelle bei Job 33, 14, „daß Gott, was er einmal gesprochen, nicht wiederhole", berührt und im Sinne des hl. Gregor dahin erklärt, „daß Gott allerdings im Innern des Einzelnen auf persönliche Bedenken nicht antworte (privatis vocibus non respondet),

[1] Siehe Mansi XXX. art. IV. p. 703; art. IX. p. 708; art. XVIII. p. 715.

sondern in der Schrift seine Aussprüche in der Art gebe, daß durch dieselben den Fragen Aller Genüge geschehe" [1].

33. Wie lautete nun das Urtheil des Glaubensrichters in dieser Angelegenheit? Hefele sagt mit Recht: „Die Synode that, wie es scheint, in dieser Sache keinen weitern Schritt." [2] In der That liegt ein Actenstück, welches uns hierüber besondern Aufschluß gewährte, nicht vor. Dagegen enthält die Apologie der Revelationen von Torquemada hinreichende Anhaltspunkte, die zu der Annahme berechtigen, daß die Doctoren der Commission die Anklage abgewiesen und die Sache zu den Acten gelegt haben. Denn, hätte Torquemada es wohl unternommen, für die Revelationen der hl. Brigitta überhaupt, wie insbesondere für die angegriffenen Stellen vertheidigend aufzutreten, wenn eine Censurirung derselben wirklich erfolgt oder noch zu erwarten gewesen wäre? Ja, konnte überhaupt eine solche erfolgen, ohne daß man gegen ein Urtheil des apostolischen Stuhles verstieß, der unter Bonifaz IX. die Revelationen im Allgemeinen als vom Geiste Gottes ausgehend bezeichnet hatte, oder ohne daß man großes Aergerniß in der Kirche verursachte? Mit der Annahme, daß die Anklage auf keinen günstigen Boden fiel, stimmt auch im Ganzen der Ton, den Torquemada über den Glaubensrichter und die mit ihm zur Prüfung der Anklage berufenen Doctoren in seiner Schrift anschlägt. Nirgends fällt von seiner Seite gegen sie nur ein leiser Tadel; dagegen nennt er den Urheber der Anklage offen einen Verleumder und bezeichnet dessen Anhänger als die Neider der Religiosen von Wadstein. Dieses Verhalten eines Verehrers der hl. Brigitta wäre unwahrscheinlich oder unerklärlich, wenn der Glaubensrichter und die Doctoren für den Ankläger keinen Tadel gehabt, überhaupt über die ganze Sache nicht ähnlich wie Torquemada gedacht hätten. Außerdem bekundet der Vertheidiger der Revelationen seine Achtung für die Doctoren der Commission dadurch, daß er das sechste Kapitel seines Prologs betitelt: „Ueber das Verfahren bei Erklärung der eingereichten Artikel vor dem Glaubensrichter und den Deputirten", und somit zu erkennen gibt, daß er dasselbe billige, und zu seinem eigenen machen wolle. Nie hätte Torquemada bei Vertheidigung einer Heiligen und ihrer Aussprüche von Jemanden Grundsätze des Verfahrens acceptirt, ohne im Voraus zu wissen, daß dieselben bereits thatsächlich zu einem guten Ziele geführt haben.

Warum aber, wenn der apostolische Stuhl sich günstig über die

---

[1] Prologus Joh. de Turrecr. l. c. cap. IV. — Weitere Angaben über die Urheber der zu Basel erfolgten Anklage gegen die Revelationen konnten wir nirgends entdecken.

[2] Conciliengesch. Bd. 7. S. 560.

genannten Offenbarungen ausgesprochen hat, und wenn sogar eine zu Basel gegen dieselben erhobene Anklage resultatlos geblieben ist, wandten sich, wie Mansi [1] glaubt, und Hefele [2] nach ihm berichtet, „die Verehrer und Landsleute der hl. Brigitta im Jahre 1446 nach Rom, allwo sie nicht vom Papste, sondern nur von einigen Theologen eine Billigung jener Offenbarung erhalten konnten?“ Allein an dieser Sache ist kein wahres Wort. Wohl befanden sich, wie uns Torquemada in seinem bereits oben erwähnten Schreiben an alle Christgläubigen erzählt, der Generalbeichtvater des Wadsteiner Klosters Magnus Huno und der Conventualbruder Olav Petersen in jenem Jahre in Rom, aber nur, um den Cardinal Torquemada zu bitten, er möge ein Zeugniß ausstellen, „daß er einst zu Basel die nachverzeichneten Erklärungen über einige aus den Revelationen gezogenen Sätze verfaßt habe“, sowie dieses Zeugniß durch Siegel und Unterschrift bekräftigen. Dieser Bitte hat Torquemada willfahrt durch Ausstellung des oben genannten Schreibens [3]. Die Religiosen von Wadstein aber setzten dasselbe dem von ihnen mitgebrachten Tractat über die Revelationen, den sie von Torquemada bereits im Jahre 1436 erhalten hatten, voran, ließen das Ganze von Torquemada eigenhändig unterschreiben und siegeln und nahmen außerdem eine genaue Correctur des Schriftstückes vor, indem sie dasselbe mit dem Original Torquemada's verglichen und einige ausgelassenen Worte nachträglich einstellten. Der Secretär des Cardinals Jakob de Calli [4] war ihnen dabei behilflich. Die beiden Wadsteiner Religiosen präsentirten alsdann ihre Actenstücke auch vor dem Generalauditor der apostolischen Kammer, beziehungsweise dessen Stellvertreter Ludwig de Garsi, ließen durch diesen in Gegenwart beeidigter Zeugen Siegel und Unterschrift des Cardinals genau prüfen und endlich über die Aechtheit und Unversehrtheit derselben ein förmliches Instrument aufstellen [5]. Dieses geschah am Donnerstag den 29. März 1446. Vermuthlich waren die Landsleute und Verehrer der hl. Brigitta anläßlich der Revelationen auch nach dem Basler Concil noch Unannehmlichkeiten ausgesetzt, besonders da ein Spruch der Synode über dieselben nicht er-

---

[1] Mansi XXX. p. 697.

[2] Hefele a. a. O. S. 560.

[3] Abgedruckt in Revel. s. Birgittae. Antw. 1611.

[4] Siehe dessen Bescheinigung hierüber, abgedruckt in der Antwerpener Ausgabe der Revelationen unter dem Titel: Instrumentum et subscriptio Notarii scribae et secretarii Dni Cardinalis etc.

[5] Litera testimonialis et decretum Dni Judicis camerae apost. super praemissis declarationibus Dni Joa. Cardinalis de Turrecremata in Revel. s. Birgittae. Antwerpiae 1611.

folgt war. Um denselben ein Ende zu machen, wohl aber auch aus andern Gründen, über welche nichts bekannt ist, verschafften sie sich von Torquemada und zugleich vom apostolischen Kammerrichter öffentliche Instrumente zum Beweis, daß die Revelationen die Feuerprobe einer wissenschaftlichen Untersuchung ausgehalten hatten.

34. Im Mittelalter hatten die Gemüther lebhaft mit der Frage sich beschäftigt, welche dogmatische Bedeutung der Feier des 8. December, als des Tages der Empfängniß der allerseligsten Jungfrau, zu Grunde zu legen sei. Am Concil zu Basel konnte dieser Gegenstand so-zusagen nicht unbesprochen bleiben, denn einmal bestand in vielen Theilen der Christenheit die Uebung der Festfeier am 8. December mit ungeschwächter Lebendigkeit fort, andererseits hatte der Orden der Dominicaner im Kampfe gegen die fromme Meinung sich so weit vorgewagt, daß er, ohne eine Verurtheilung derselben herbeigeführt zu haben, vom Kampfplatze nicht zurücktreten zu wollen schien. Kein Wunder, wenn an der Basler Kirchenversammlung so frühe als möglich Anträge auftauchten, welche darauf hinausliefen, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter als der Schrift und Ueberlieferung widersprechend zu erklären. Schon im Jahre 1387 hatte der Dominicaner Johann de Montson diese Ansicht öffentlich zu Paris vorgetragen und seine Ordensgenossen sich ihm angeschlossen [1]. Zu Basel hielten sie nun, wie es scheint, den Augenblick für gekommen, wo ein neuer, aber nachdrücklicher Schlag gegen das ihnen unbeliebte Dogma geführt werden könnte [2]. Sicher ist, daß schon im Jahre 1434 in der Glaubensdeputation auf Veranlassung des Dominicanerprovincials von Oberitalien, Johannes von Montenigro, Disputationen stattfanden und daß unterm 23. Mai 1435 der Cardinal von Arles den Auftrag erhielt [3], alles auf die Frage Bezügliche zu sammeln und dem Concil zu unterbreiten, damit auf Grund verlässiger Berichte über den Inhalt der kirchlichen Ueberlieferung, möge sich derselbe wie immer ausgesprochen finden, eine Definition erlassen werden könne. Montenigro's Schrift über den Gegenstand, durch deren Einreichung die Frage in Fluß kam, ist uns nicht überliefert worden; da dieselbe jedoch den Titel führte: „Allegationes in materia Conceptionis b. V. M.“ [4], so ist schon hieraus klar, daß die Dominicaner den Standpunkt des Johannes de Montson noch nicht verlassen hatten. Sie glaubten, durch zahlreiche

---

[1] Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum Jac. Paris Tom. I. P. II. p. 60—135. Andere Beispiele von Opponenten ibid. p. 135—147, 252.

[2] De Alva, radii solis, Löwen 1666, p. 1797.

[3] De Alva l. c. ibidem.

[4] De Alva l. c. p. 1797.

„Anführungen“ hauptsächlich aus der Schrift und den Vätern die fromme Meinung in Widerspruch mit dem katholischen Glauben bringen zu können. Leider haben sie dabei zwei sehr wichtige Punkte übersehen: einmal, daß die Schriften der Väter doch nicht das einzige Mittel sind, welches Gott benützt, um die Hinterlage des Glaubens in der Kirche in unversehrter Reinheit zu bewahren; andererseits hatte der apostolische Stuhl sich noch nicht ausgesprochen, was von um so größerer Bedeutung für die dogmatische Frage war, als diesem ja die Pflicht obliegt, jeden in der Kirche auftauchenden religiösen Irrthum als solchen zu kennzeichnen und zu verurtheilen. Die Päpste hatten bisher die Festfeier am 8. December, welche fast allenthalben im Sinn des nunmehr definirten Dogmas begangen wurde, gerne geduldet, ja befördert: wenigstens sahen sie schweigend zu, wie diese im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts überall Eingang fand. Der avignonensische Gegenpapst Clemens VII. hatte die Behauptungen des Johann von Montson im Jahre 1389 sogar verurtheilt und der römische Papst hatte zu diesem Acte geschwiegen. Wenn der apostolische Stuhl in Glaubenssachen noch als oberster Richter galt: wie konnte die fromme Meinung von der unbefleckten Empfängniß als der Schrift und Tradition wieder entsprechend bezeichnet werden, ohne jenen einer schweren Unterlassungssünde in Reinerhaltung des Glaubens zu beschuldigen? Am Concil zu Basel zog sich eine Entscheidung über die Frage zunächst sehr in die Länge. Die Schrift des Montenigro wurde vom Concil insofern gewürdigt, daß dieselbe dem Canoniker Johann von Segobia übergeben ward mit dem Auftrage, ihr gegenüber alle diejenigen Stellen zusammenzutragen, welche der frommen Meinung günstig waren [1]. Diese Arbeit wurde erst im Jahr 1436 vollendet und dem Concil vorgelegt. Doch hielt dieses die Frage auch jetzt noch nicht spruchreif. Die Stellen der Väter waren vermuthlich nicht in ausreichender Zahl gesammelt oder dem Sinne nach nicht genau festgestellt; man zog einen zweiten Theologen von der gegnerischen Seite, unsern Torquemada, bei und stellte ihm die Aufgabe, nach der von Segobia eingehaltenen Ordnung seine Aufstellungen zu machen, besonders nach Durchforschung der Bibliotheken und aller wissenschaftlichen Arsenale alle Stellen der Väter und Kirchenlehrer, welche die fromme Meinung bestritten, zu sammeln. In welcher Zeit Torquemada diese Aufgabe vollendet habe, bestimmt uns derselbe annähernd selbst, indem er uns in seinem Commentar zum Decret [2] erzählt, er habe in seinem Buche de veritate conceptionis, das er im

[1] De Alva l. c. p. 1797.

[2] Joh. de Turrecremata, in tract. de consecr. comment. Lyon 1555. fol. 101.

Auftrage des Concils zu Basel verfaßt, von Vätern bis zur Zahl hundert, Stellen und Aussprüche gesammelt, sich auch, wie darüber ein öffentliches Instrument bestehe, in öffentlicher Congregation zum Referat über den Gegenstand bereit erklärt; dem aber sei ein Hinderniß entgegengetreten. Denn gewisse Leute, vom Teufel angeregt, hätten am Concil sehr zahlreiche Aergernisse in Scene gesetzt: die Präsidenten Eugens seien abgereist. Um die Rathschläge der Gottlosen durch seine Gegenwart nicht zu unterstützen und vermöge des Befehls seiner Obern habe auch für ihn die Nothwendigkeit bestanden, Basel zu verlassen." Damit erinnert Torquemada offenbar an die Streitigkeiten, welche durch die Wahl eines Ortes für die Unionssynode veranlaßt wurden und mit der Verlegung der Basler Synode nach Ferrara endigten. Jene scandalösen Auftritte begannen in erhöhtem Maße mit der Congregation vom 6. Dec. 1436, in welcher von der Concilsmajorität Basel oder Avignon oder eine savoyische Stadt gewählt wurden; sie erreichten ihren Höhepunkt in der zwiespältigen Concilssitzung vom 7. Mai 1437, in welcher die Majorität auf Avignon oder einer savoyischen Stadt stehen blieb, die Minorität Florenz oder Udine wählte; sie wurden fortgesetzt, als Eugen unterm 29. Mai dieses Decret durch die Bulle Salvatoris et Dei nostri [1] feierlich bestätigte, die Basler Majorität hingegen den Prozeß gegen Eugen eröffnete [2]. In diese stürmische Zeit fiel die Arbeit Torquemada's über die unbefleckte Empfängniß; wenigstens trägt das unter seinem Namen im Jahr 1547 veröffentlichte Werk über diesen Gegenstand die Aufschrift: Tractatus de veritate Conceptionis beatissimae Virginis, pro facienda relatione coram patribus Concilii Basileae, anno Domini 1437 *mense Julio* [3]. Wenn Torquemada sein Elaborat in diesem Monat vollendet hat, er also erst nachher in einer Generalcongregation zum Referat über die Frage sich melden konnte, so kommen wir zu dem Schlusse, daß seine Bemühungen hierin in die Zeit von 1436 bis etwa zur Hälfte des Jahres 1437 fallen und daß der Basler Synode bereits die Verlegung nach Italien drohte, als er den Gegenstand nochmals zur Sprache brachte.

35. Torquemada verließ, wie alle Anhänger der Sache Eugens, gegen Ende des Jahres 1437 die Stadt Basel und nahm sein Buch über die unbefleckte Empfängniß mit nach Italien. Dasselbe kam jedoch nicht ganz in Vergessenheit. Als nämlich mehr denn hundert Jahre später an der Trienter Synode über die Erbsünde verhandelt wurde und die fromme Meinung über das Privileg der Gottesmutter daselbst

[1] Hefele a. a. O. S. 648.
[2] Hefele a. a. O. S. 649 f.
[3] De Alva l. c. p. 1791.

heftige Debatten veranlaßte, zog ein Nachfolger Torquemada's in seinem Amte als apostolischer Magister, Bartholomäus Spina, ebenfalls ein gelehrter Dominicaner, das Manuscript wieder an's Licht[1] und gab unter Mithilfe eines andern Dominicaners, des gelehrten Professors Albertus Duimius de Catharo[2], dasselbe mit bedeutenden Zusätzen im Jahre 1547 zu Rom heraus. Von den 13 Theilen dieses Werkes rühren höchstens der 5. und 6. von Torquemada her, die übrigen sind Elaborate der eben genannten Gelehrten. Das 4. Kapitel des 7. Theiles[3] ist nach de Alva ebenfalls von Torquemada. In diesem Abschnitte werden die Gründe aufgeführt, aus denen die Professoren des Dominicanerordens die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter anstreiten. Diese Gründe sind auf dem letzten Blatte im Manuscript Torquemada's exponirt[4]. Darnach lehrte dieser, daß es allein die Prärogative Christi sei, eine von der Erbsünde freie Empfängniß zu haben; die heilige Schrift lehre auf's Deutlichste, daß jeder Nachkomme Adams, der von diesem auf dem Wege natürlicher Zeugung abstamme, in der Erbsünde empfangen sei. Die Lehre, daß von diesem allgemeinen Gesetze Niemand auszunehmen sei, gehöre nach Augustinus zu den Grundlehren des katholischen Glaubens. Es sei doch darauf zu merken, daß als ein wahrer Vorzug nicht bezeichnet werden könne, was der heiligen Schrift widerspreche. Die Lehre der Väter, welche auf's Klarste dafür Zeugniß ablege, daß die heilige Jungfrau mit der Erbsünde empfangen ist, muß festgehalten werden. Diese Lehre ist der alte Glaube der Kirche, was sich aus den gemeinsamen Aussprüchen der Heiligen, wie auch aus dem ergibt, was die Kirche an vielen Orten des Erdkreises am Feste der Heiligung (sanctificationis) der allerseligsten Jungfrau singt. Wird behauptet, daß außer Christus irgend eine andere Person von der Erbsünde freigewesen sei, dann sind die Definitionen der allgemeinen Concilien nicht mehr sicher. Man denke an die Aussprüche des Concils von Mileve (nach c. 153 Placuit dist. IV de cons.) und an den Brief des Papstes Leo, der vom Concil von Chalcedon angenommen und gutgeheißen wurde. Nach einigen Definitionen des heiligen Stuhles nämlich und besonders nach der des Papstes Zosimus kann Keiner als Erlöster bezeichnet werden, wenn er nicht zuvor wahrhaftig durch die Sünde ein Gefangener war. Die heilige Jungfrau gehört aber zu den Erlösten, also! — Bei weitem die meisten und vorzüglichsten Lehrer der Theologie oder des canonischen Rechtes haben diese Lehre festge-

[1] De Alva l. c. p. 1801. III.
[2] De Alva l. c. p. 1799.
[3] De Alva l. c. p. 1817—1827.
[4] De Alva l. c. 1817.

halten, vorgetragen und zur Belehrung des christlichen Volkes in ihren Werken niedergelegt. — Fast alle oben angeführten Doctoren machen die Schlußfolgerung: Wenn Maria mit der Erbsünde nicht empfangen war, dann hat sie mit Rücksicht darauf, daß sie keine actuelle Sünde beging, der von Christus vollbrachten Erlösung nicht bedurft, was zu behaupten nicht angeht. — Die Lehrer des Dominicanerordens halten einen vom hl. Dominicus angenommenen Grundsatz fest, und stützen ihre wissenschaftlichen Bestrebungen auf das alte und neue Testament, auf die Aussprüche der Väter und die gemeinsame Lehre der Kirche. Die Lehre über die unbefleckte Empfängniß der allerseligsten Jungfrau, wie wir sie vorgetragen, ist sowohl in der heiligen Schrift als auch in den sichersten Aussprüchen der Kirchenväter begründet. — Die entgegengesetzte Lehre ist, wie es scheint, durch keinen Ausspruch der heiligen Schrift oder irgend eines Heiligen ausdrücklich gestützt. Im Gegentheile, sehr viele Stellen der Schrift wie der Väter sprechen gegen dieselbe. Torquemada hat in seinem Commentar über den Tractat de consecratione, welchen er unter Nikolaus V. zur Vollendung brachte, sich abermals über die fromme Meinung ausgesprochen[1]. Nach dem Vorgang früherer Autoren wirft er auch hier bei can. 3 Firmissime, dist. IV die Frage auf, ob unter dem allgemeinen Gesetz der Vererbung der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen auch die allerseligste Jungfrau mit eingeschlossen, d. h. ob sie mit der Erbsünde empfangen sei? Er bejaht diese Frage und motivirt seine Anschauung ziemlich eingehend. Seine Hauptgründe sind etwa folgende: Die Schrift theilt mit, daß Alle in Adam gesündigt haben und in Folge dessen der Verherrlichung Gottes bedürfen, und daß auf alle Diejenigen, welche auf dem Wege geschlechtlicher Fortpflanzung (per seminalem propagationem) von Adam abstammen, die Sünde Adams übergegangen sei. Alle diese Aufstellungen werden falsch, wie es scheint, wenn Maria, während sie doch durch geschlechtliche Fortpflanzung von Adam abstammt, die Erbsünde sich nicht zugezogen. Denn eine allgemeine Behauptung ist nicht wahr, wenn von ihr irgend ein Theil nicht wahr, sondern falsch ist. Nun führt Torquemada eine ausreichende Menge von Väterstellen sowie Aussprüche von Lehrern der Schule an, welche, gewisse Schrifttexte erläuternd, gesagt, daß Christus allein in der menschlichen Generation von der Erbsünde frei war; daß die heilige Jungfrau erst vermöge der Ueberschattung durch den heiligen Geist vom Zunder der Sünde völlig befreit ward; daß sie ja selbst Christum als ihren Heiland bezeichnet habe, durch welchen sie gemeinschaftlich mit den übrigen Menschen von

[1] Joh. de Turrecr. in Tract. de consecr. Commentarii. Lyon 1555. Fol. 100—102.

der Sünde erlöst sei. Denn wenn der Ausdruck „Erlösung", in weiterem Sinne genommen, auch da anzuwenden sei, wo es sich um die Befreiung von einem Uebel handle, das actuell nicht eingetreten, dessen Eintritt aber wohl möglich war, so kann doch die Erlösung, welche von Christus durch die Vergießung seines Blutes und das Heilmittel seines Todes vollbracht ward, nur aufgefaßt werden mit Bezug auf ein Uebel, das actuell eingetreten war in demjenigen, der als actuell erlöst bezeichnet wird [1], so daß die Schwachheit oder Krankheit der Sünde alle Diejenigen in sich tragen oder mit sich führen, welche als von Christus erlöst angesehen werden. Gehört demnach die heilige Jungfrau zur Zahl der von Christus Erlösten, so gehört sie auch zur Zahl derjenigen, welche mit der Krankheit der Sünde zuvor behaftet waren.

Es ist hier nicht nöthig, die zahlreichen Stellen aus den Kirchenvätern und den heiligen Lehrern der Schule aufzuführen, die Torquemada noch weiter für seine Ansicht vorbringt. Dieselben gehen in der Hauptsache auf die Wahrheit hinaus, daß die heilige Jungfrau vermöge ihrer Abstammung von Adam auf dem gewöhnlichen Wege der geschlechtlichen Zeugung auch dem Gesetze der Erbsünde, wenn man so sagen will, unterworfen war. Hiefür werden angeführt Augustinus, der das Fleisch der heiligen Jungfrau caro peccati nennt und sagt, sie sei gestorben wegen der Sünde; Eusebius von Emisa, der die Gebärerin des Erlösers als vom Bande (nexus) der alten Sünde nicht frei erklärt; Papst Leo, der das Fleisch der Menschheit mit der im Anfange vom Fluch getroffenen Erde vergleicht und sagt: „Allein bei dieser Geburt der seligsten Jungfrau brachte es einen gesegneten Sprößling hervor, der frei ist von dem Laster seines Stammes." Gregor in der achten Homilie über Ezechiel sage, daß unter den „Lenden" nichts als die Fortpflanzung der Sterblichkeit zu verstehen sei. „Aus den Lenden Abrahams aber ist Maria die Jungfrau hervorgegangen." Daraus folgert Torquemada: „Die seligste Jungfrau ging aus den Lenden Abrahams hervor, und unter dem Worte ‚Lenden' wird die Fortpflanzung verstanden." Also gibt Gregor zu verstehen, daß dieselbe in der Erbsünde empfangen sei. Es sagt nämlich Augustinus in der dritten Homilie über Johannes: „Nicht ist Christus mit Sünde (inquinatus) empfangen worden, weil er nicht aus der Sterblichkeit empfangen ward." Klar ist der Ausspruch des hl. Anselm, der sagt: „Obwohl gerade die Empfängniß des Menschen, den Gott annahm,

---

[1] Licet salvatio extensa proprietate vocabuli quandoque possit dici reatu mali, non habiti actu sed possibilis haberi, salvatio tamen quae per Christum facta est . . . non potest accipi nisi respectu aegritudinis jam habitae in eo, qui salvari actu dicitur. — Tract. de consecr. fol. 101.

rein ist und frei von der Sünde fleischlicher Lust, so ist doch die Jungfrau von daher, von wo sie empfangen ist, in Sünden empfangen. In Sünden empfing sie ihre Mutter und in der Erbsünde ist sie geboren." Der hl. Bernhardus sagt in seinem Briefe an die Canoniker zu Lyon: „Sie konnte nicht früher heilig sein, als sie war; denn sie war nicht, bevor sie empfangen wurde." Oder hat sich vielleicht unter den ehelichen Umarmungen die Heiligkeit der Empfängniß selbst beigemischt, daß sie zugleich geheiligt und empfangen wurde? Ich lese endlich, der heilige Geist sei in sie und nicht zugleich mit ihr gekommen, indem der Engel spricht: „Der heilige Geist wird herabkommen auf dich." Wenn es erlaubt ist, zu sagen, was die Kirche glaubt — und sie glaubt die Wahrheit —, so sage ich, daß die Glorreiche vom heiligen Geist empfangen hat, nicht aber von demselben empfangen worden ist. Wenn sie also vor ihrer Empfängniß nicht geheiligt werden konnte, weil sie nicht war; und ebenso wenig bei ihrer Empfängniß selbst wegen der Sünde, welche jene mit sich führte, so bleibt nur übrig zu glauben, daß sie nach ihrer Empfängniß, während sie im mütterlichen Schooße war, die Heiligung empfangen habe. Der hl. Thomas sagt im dritten Buche der Sentenzen dist. 3. qu. 2: „Die Heiligung der seligsten Jungfrau hat vor Eingießung ihrer Seele nicht stattgefunden und sie konnte nicht stattfinden, weil sie die Gnade zu empfangen nicht fähig war. Ebenso wenig konnte dieselbe im Augenblicke der Eingießung selbst statthaben, so daß sie durch die ihr eingegossene Gnade vor der Erbschuld bewahrt blieb. Denn Christus hat im menschlichen Geschlechte dieses Besondere, daß er der Erlösung nicht bedarf, weil er unser Haupt ist, während es allen Andern zukommt, durch ihn erlöst zu werden." Dieß wäre unmöglich, wenn sich irgend eine Seele fände, die niemals mit der Erbsünde behaftet war. Deßhalb ist dieses weder der seligsten Jungfrau noch irgend Jemanden außer Christus zugestanden. Wir sehen, daß Torquemada in seinen Anschauungen über die unbefleckte Empfängniß vorzugsweise den Standpunkt einnimmt, den seit Bernhardus die meisten Lehrer aus dem Dominicanerorden festgehalten hatten. Darnach behandelt er auch die Beweisgründe, welche namentlich seit Duns Scotus für die fromme Meinung vorgebracht worden waren[1]. Keinen einzigen läßt er gelten gegenüber den in der Schrift so klar enthaltenen Sätzen, daß Alle in Adam gesündigt haben, und daß Alle der Verherrlichung Gottes bedürfen. „Es ist keine Consequenz, zu sagen: Maria, die Jungfrau, konnte von Gott vor der Erbsünde bewahrt werden, und daß es geschehe, geziemte sich. Also hat sie diese Sünde factisch nicht incurrirt. Denn wenn auch vermöge

[1] Comm. in Tract. de consecr. dist. IV. can. 3. Firmissime fol. 102.

einer absoluten Möglichkeit die seligste Jungfrau wie auch jeder Beliebige von der Erbsünde bewahrt werden konnte — dieß schließt an sich allerdings keinen Widerspruch in sich —, so konnte es doch nicht geschehen, wie gewisse Leute behaupten wollen, vermöge der von Gott festgesetzten Möglichkeit, welche der von der göttlichen Weisheit eingesetzten Ordnung gemäß sich bestimmt, und nach welcher der Sohn Gottes der Erlöser Aller ist. Denn ein solcher von jeder Sünde Bewahrte bedurfte nicht der Erlösung Christi. Aber selbst die Möglichkeit, Maria vor der Erbsünde zu bewahren, angenommen, so hat sich dieß keineswegs geziemt. Denn es hätte der Ehre Christi Eintrag gethan, der allein ohne Sünde der Erlöser und Retter Aller gewesen ist. Es ist keine Folge, zu sagen: Maria war von jenem allgemeinen Fluche ausgenommen, durch welchen zu dem Weibe gesagt war (Gen. 3, 16): „In Schmerz wirst du deine Kinder gebären", also auch von der Befleckung mit der Erbsünde. Denn jener Fluch wurde über das Weib gerade zur Strafe für die erste Sünde verhängt, und es besteht nicht das gleiche Verhältniß hinsichtlich aller allgemeinen Bestimmungen oder Gesetze. Wenn Maria von einigen derselben ausgenommen ward, so doch nicht von allen und zwar deßhalb, damit die Ehre und die Prärogative Christi unverletzt bleibe. Außerdem aber trifft die Geburt unter Schmerzen bei Frauen zu, die vom männlichen Samen empfangen. Hievon war Maria allerdings ausgenommen, nicht aber, weil sie von der Erbsünde bewahrt worden, sondern weil sie durch mystische Hauchung (mystico spiramine) empfangen hat. — Man sagt: Der vollkommenste Erlöser und Mittler hielt hinsichtlich derjenigen Person, für welche er am meisten vermittelte, den vollkommensten Act der Erlösung und Vermittlung ein. Christus war der vollkommenste Erlöser und Mittler. Also bethätigte er hinsichtlich der seligsten Jungfrau, für welche er auf's Stärkste eintrat, eine Erlösung, welche die vollkommenste und für jene möglich ist. Diese vollkommenste Erlösung verlangt aber in dem Erlösten die Bewahrung vor jeder Sünde, der actuellen wie der Erbsünde. Also! — Auf diese Weise jedoch ließe sich darthun, daß niemals irgend Jemand die Erbsünde gehabt habe — eine häretische Behauptung. Denn ein vermöge seiner Form concludirendes Argument ist beweiskräftig in jeder Materie. Ist der erwähnte Beweis an sich gut, dann sagen wir so: Der vollkommenste Erlöser bethätigte die vollkommenste Erlösung hinsichtlich derjenigen Person, für welche er auf's Beste vermittelte. Christus ist aber der vollkommenste Erlöser, also bethätigte er auch an den von ihm erlösten Personen jenen Act der Vermittlung, der für sie möglich ist und zu welchem auch die Bewahrung von der Erbsünde gehört. Also hat er alle Erlösten von der Erbsünde bewahrt. Man kann nicht sagen: Für die seligste Jung-

frau hat er am stärksten vermittelt, nicht so für Andere. Denn das ist nur eine repetitio principii. Es muß bewiesen werden, daß Christus hinsichtlich der seligsten Jungfrau in jener Art auf's Stärkste vermittelt hat, daß er sie von der Erbsünde bewahrte. Außerdem ist ja die Vermittlung Christi von seiner Seite vollkommen, und so weit es ihn betrifft, hat er für Alle auf's Stärkste vermittelt. Und wie es auf Seiten der seligsten Jungfrau möglich war, daß sie von jeder, auch der Erbschuld bewahrt wurde, so war es auch möglich auf Seite Anderer. Ist also das für die seligste Jungfrau aufgestellte Argument an sich beweiskräftig, so beweist es in gleichem Maße auch hinsichtlich Anderer. Ist aber dieses falsch, dann auch jenes. — Uebrigens ist als falsch zu läugnen, daß der vollkommenste Act der Erlösung in dem Erlösten die Bewahrung von jeder, auch der Erbsünde erheische. Wer dieses annimmt, kennt nicht die Bedeutung des Begriffes „Mittler und Erlöser". Denn eine Vermittlung findet nur unter Zwieträchtigen statt, und ein „Mittel" (medium) besteht nur zwischen Extremen, deßhalb bedarf es einer Vermittlung zwischen Gott und der Creatur nur dann, wenn diese zu Gott im Verhältniß der Zwietracht steht und sich zu ihm wie zu einem Extrem verhält. Die Creatur ist aber mit Gott nur zwieträchtig und verfeindet durch die Sünde. Daher war kein Mittler zwischen Gott und den heiligen Engeln. Daher ist es offenbar, daß, weil die Bewahrung vor der Sünde die Sünde aufhebt, sie folgerichtig auch die Vermittlung aufhebt. Dieses leuchtet auch aus Folgendem ein: Obwohl nämlich der Begriff Erlösung im weiteren Sinne des Wortes auch angewendet worden bei einem Uebel, das wirklich nicht eingetreten ist, wohl aber eintreten konnte, so kann doch die Erlösung, bei welcher Jemand als durch das Blut Christi erlöst bezeichnet wird — und von dieser Art Erlösung sprechen wir hier — nicht behauptet werden bei einem, welcher früher der Knechtschaft nicht unterworfen war. Denn es wird Jemand nur von demjenigen wieder losgekauft (erlöst), dem er schon früher angehört hat und jetzt nicht mehr angehört, wie ich auch eine Sache, die niemals mein war, nicht im eigentlichen Sinne zurückkaufen (redimere), sondern nur kaufen kann. Daher sagt Ambrosius zur Stelle Röm. 3, 24: Sie werden gerechtfertigt, schenkungsweise durch seine Gnade, mittels der Loskaufung (Erlösung), welche ist in Christus Jesus. Mit Recht wird gesagt, er (Christus) habe uns zurückgekauft, nicht gekauft: denn gerade ihm hatten wir früher von Natur angehört, aber durch unsere Verbrechen sind wir ihm entfremdet worden. Weil deßhalb ein Mensch, der niemals der actuellen oder Erbsünde unterworfen war, stets nur Gott, nie aber dem Teufel angehört hat — nur durch die Sünde geräth der Mensch unter die Herrschaft des Teufels —, so kann ein

vor der Sünde Bewahrter nicht als von Christus erlöst bezeichnet werden. Daher bedient sich auch der Papst Zosimus, gegen einen Irrthum des Pelagius und Cölestius, welche läugneten, daß Kinder die Erbsünde hätten, dieser Maxime: „Niemand, außer wer ein Knecht der Sünde war, wird ein Freier, noch kann Jemand ein Erlöster genannt werden, wer nicht in Wahrheit durch die Sünde zuvor ein Gefangener gewesen ist, wie geschrieben steht: ‚Wenn euch der Sohn losgekauft haben wird, werdet ihr wahrhaft frei sein.'" Der hl. Augustin spricht sich hierüber im ersten Buche über die Taufe der Kinder in demselben Sinne aus. Er sagt: „Wer wagt es, zu behaupten, daß Christus nicht der Heiland und Erlöser der Kinder sei? Wie aber hat er sie geheilt, wenn die Krankheit der Sünde nicht in ihnen ist? Wie mochte er sie wiedererkaufen, wenn sie nicht durch ihren Ursprung vom ersten Menschen verkauft sind unter Sünde?" — Und der hl. Gregorius sagt im sechsten Buche der Sittenlehren: „Es behaupten Einige, die sich ihrer gesunden Geisteskräfte rühmen und sich brüsten, durch ihre eigenen Verdienste losgekauft zu sein, deren Behauptung wahrlich ihnen selbst entgegen ist. Während sie aufstellen, sie seien Unschuldige und Wiedererkaufte, vernichten sie doch wahrlich an sich den Begriff der Wiedererkaufung. Denn Jeder, der wiedererkauft wird, erhält doch zweifelsohne die Befreiung aus irgend einer Gefangenschaft. Wie ist also dieser, mag er sein wer er will, ein Losgekaufter (Erlöster), wenn er nicht zuvor unter einer Schuld gefangen war? Es ist daher klar, daß sich gar sehr täuscht, wer immer dieser Ansicht ist." Aus diesen Worten des heiligen Papstes Zosimus, des hl. Augustinus und des hl. Gregor erhellt auf's Deutlichste, daß, wer immer sagt, die seligste Jungfrau sei ohne Sünde gewesen, an ihr stets den Namen und Begriff der durch Christus vollzogenen Wiedererkaufung (Erlösung) vernichtet[1].

36. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Torquemada über das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter hier diejenige Ansicht ausgesprochen hat, die er in den Schriften der heiligen Väter zu finden glaubte und welche er jedenfalls zu Basel schon verfochten hat. Das Basler Concil hat am 17. September 1439 unter dem Vorsitz des Cardinals von Arles und besonders auf Betreiben des Johannes von Segobia ein Decret erlassen, in welchem die Lehre von der unbefleckten Empfängniß als fromme, mit dem kirchlichen Cultus, dem katholischen Glauben, der Vernunft und der heiligen Schrift übereinstimmend erklärt wurde. Der Umstand, daß die Basler Versammlung mit dem römischen Stuhle damals völlig zerfallen war und

---

[1] Joh. de Turrecr. in Tract. de consecr. Commentarii. Lugd 1555. Fol. 100—102.

durch ihr schismatisches Treiben in der Kirche die größten Aergernisse hervorrief, machte dieses Decret sowie die fromme Meinung selbst in den Augen der Dominicaner nur noch mehr mißliebig und verdächtig. Torquemada meint: „Nachdem diese Versammlung von Papst Eugen als schismatisch, sacrilegisch und häretisch verdammt worden war, haben die Basler allerdings etwas versucht hierin, und sich herausgenommen, eine Definition zu erlassen, wie wir vernommen haben. Aber der von ihnen vollbrachte Act hat gar keine Kraft oder Autorität, weil er von Menschen ausging, die sich von Gott abgewendet haben, von Feinden der heiligen Kirche Gottes, von Verfertigern von Lügen und von Verehrern verkehrter Dogmen." [1] Dieß die Ansicht Torquemada's über die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter. Er sprach diese Ansicht aus als Cardinal der römischen Kirche und als Theologe von bedeutendem Rufe. Kein Wunder, daß bald nach seinem Tode (1468) in der Zeit von 1477—1483 zwischen Scotisten und Thomisten, oder vielmehr zwischen Franziscanern und Dominicanern über die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter in Italien ein heftiger Streit entstand, in welchem die Parteien sogar den Vorwurf der Häresie gegen einander schleuderten. Torquemada's Schriften, wenn auch noch nicht gedruckt, übten auf die Mitglieder des Dominicanerordens damals gewiß keinen geringen Einfluß in gegnerischem Sinne. Vielleicht waren sie für Einige derselben sogar der Anlaß, die fromme Meinung als irrthümlich, dem Glauben zuwider und häretisch zu bezeichnen [2]. Es ist auch in der That nur nothwendig, die Lehre über das Geheimniß von der unbefleckten Empfängniß im Sinne Torquemada's aufzufassen, um alsbald zu einem solchen Resultate zu gelangen. Die gänzliche Bewahrung der allerseligsten Jungfrau vor der Erbsünde geschah, wie schon Duns Scotus gelehrt hatte, im Hinblick auf die Verdienste Christi. Damit stand außer Zweifel, daß für die Mutter Gottes, weil sie auf dem Wege natürlicher Zeugung empfangen ward, das sogenannte debitum contrahendi originale peccatum ebenso bestand, wie für jeden andern Nachkommen Adams, der auf jene Weise empfangen ward. Die unbefleckte Empfängniß ist für Maria eben deßwegen ein Privileg, wie es auch außer Zweifel ist, daß sie trotzdem zu den Erlösten zählt. Es ist nur ein vollkommeneres Maß der Erlösung,

---

[1] Joh. de Turrecr. in Tract. de consecr. Commentarii fol. 84.

[2] Ein Dominicaner, Namens Vincentius Bandellus, gab wenigstens i. J. 1481 zu Bologna ein Schriftchen heraus mit dem Titel: Tractatus de singulari puritate et praerogativa Conceptionis Christi, ein Thema, das auch bei Torquemada stets in erster Linie steht. Vgl. Perrone, de immaculato b. V. M. Conceptu. Münster 1848, p. 23; de Alva l. c. p. 1679.

das ihr vor andern Nachkommen Adams zu Theil wurde. Dieses Moment wurde von Torquemada übersehen, ist aber der Hauptgrund, weßhalb seine Aufstellungen dem Glauben von der unbefleckten Empfängniß so schroff gegenüber stehen. Der Festfeier am 8. December hat, wie die Dominicaner, so auch Torquemada nur eine sehr reservirte Billigung angedeihen lassen. Fast überall, wo diese Feier Eingang fand, geschah es, weil man die allerseligste Jungfrau als durch eine besondere Gnade Gottes von der Erbsünde bewahrt hielt. Die Dominicaner wollten jene Feier so aufgefaßt wissen, daß die Gottesmutter im Augenblicke ihrer Empfängniß mit der Erbsünde behaftet war, jedoch in Bälde von derselben befreit und geheiligt wurde. Der Gegenstand des Festes war für sie demnach nicht die conceptio, sondern die sanctificatio; die Feier werde aber nur deßhalb auf den 8. December verlegt, weil anzunehmen sei, daß die Heiligung so bald als möglich nach der Empfängniß eintrat [1]. Wir halten es nicht für angezeigt, die Ausführungen Torquemada's über diese Frage, deren Beantwortung lediglich durch den dogmatischen Standpunkt entschieden wird, hier noch des Weitern zu besprechen.

37. Wir haben hier noch eine andere Arbeit Torquemada's zu prüfen, die uns mehr eine Frucht seiner privaten als seiner öffentlichen Thätigkeit am Concil zu sein scheint, nämlich seine wissenschaftlich-theologische Beurtheilung einiger anstößigen Sätze, die man einem Werke des gelehrten Augustiner-Eremiten Augustinus von Rom „über das Mysterium der Einheit Christi und der Kirche" entnommen — und dem Cardinal von Arles als Glaubensrichter zur Censurirung übergeben hatte. Der Verfasser des verdächtigen Buches scheint ein Gelehrter von bedeutendem Rufe gewesen zu sein: denn schon unter Bonifaz IX. wurde er zur Prüfung der Offenbarungen der hl. Brigitte beigezogen [2]. Torquemada sagt in der Einleitung seiner Abhandlung: sein glänzender Ruf bei der italienischen Nation sei stets ungetrübt gewesen; zugleich nennt er ihn Erzbischof von Nazareth und spricht von der Liebe der italienischen Prälaten zu ihm [3]. Aus welch' besonderem Anlaß dieser jedenfalls hochgeschätzte Mann eine Schrift über die mystische Einheit Christi und der Kirche verfaßte, ist aus den uns zugänglichen Quellen nur theilweise ersichtlich. Von Torquemada nämlich erfahren wir, daß derselbe schon unter Martin V. wegen einiger Behauptungen, die er in einem Werkchen über die mystische Einheit der Kirche aufgestellt hatte, an der römischen Curie angeklagt

---

[1] Vgl. Joh. de Turrecr. in Tract. de consecr. Comment. fol. 82—84.

[2] Revel. s. Birgittae. Antwerpia 1611. Prolog. Fol. 2.

[3] Mansi, Tom. XXX. p. 979.

war und sich vertheidigen mußte. Er that dieses in einem Schreiben an den Papst, in welchem er für die Einheit zwischen Haupt und Gliedern unter Anderem auch die Stelle Gal. 3, 16 verwerthete [1]. Damals entging derselbe wohl einer Verurtheilung; wenigstens haben wir vom Gegentheil nirgends etwas gehört. Da er am Concil zu Basel nun auf's Neue angeklagt ward und zwar wegen ärgerlichen und irrthümlichen Behauptungen über denselben Gegenstand, so liegt die Vermuthung nahe, daß er, anläßlich der Irrthümer des Hus über die Zugehörigkeit zur Kirche — dieser wollte nur die Prädestinirten als Glieder der Kirche angesehen wissen [2] — und deren Verurtheilung durch das Constanzer Concil, sich zu Lucubrationen über die innige Verbindung der Prädestinirten mit Christus angetrieben fühlte. Wie ihm die Sache glückte, erfahren wir umständlich aus einem Referate, welches Torquemada im Juli 1435 im Auftrage einiger italienischen Bischöfe und Gelehrten ausarbeitete und in einer gesonderten Versammlung derselben vortrug. Wir theilen der geschichtlichen Vollständigkeit wegen das Hauptsächlichste aus demselben mit [3].

38. Torquemada führt aus [4], daß nach Hilarius und dem Sentenzenmeister der Sinn der Aussprüche der Lehrer aus den Motiven einer Rede zu entnehmen sei; denn „der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig“. Es gehe deßhalb eine Untersuchung in Glaubenssachen nach gebührender Ordnung vor sich, wenn in erster Linie nicht die äußere Schale des Buchstabens, sondern der Sinn und Gedanke, den der Schreiber in den Buchstaben gelegt, in's Auge gefaßt werde. Dieses scheint Deuteron. 17, 4 hervorgehoben zu sein, wo für den Fall einer erhobenen Anklage die Vorschrift gegeben ist: „Wird dir dieses berichtet, und du forschest auf das Vernehmen hin genau nach und findest, daß es wahr sei“; ebenso bei Joh. 7, 24: „Richtet nicht nach dem Anscheine.“ Wenn nun in der ersten Conclusion des genannten Buches gesagt ist: „Wir Alle sind mit unserem Haupte, welches ist Christus Jesus, ein Mensch“, so ist zuerst der Terminus „Mensch“ in Betracht zu ziehen. Das Wort „Mensch“ kann in doppeltem Sinne gebraucht werden, physisch und mystisch. Im physischen Sinne bezeichnet es den Menschen nach der logischen Definition; im metaphorischen (mystischen) Sinne bedeutet es ein Etwas, constituirt aus dem, was Aehnlichkeit mit dem physischen organischen Menschen-

[1] Mansi, Tom. XXX. p. 987.

[2] Hefele, Conciliengesch. Bd. 7. S. 158 f.

[3] Repetitiones quaedam card. Joh. de Turrecremata super quibusdam propositionibus Augustini de Roma — bei Mansi XXX. 979—1034. Du Plessis d'Argentré, op. cit. t. I. P. II. p. 231.

[4] Mansi l. c. p. 980.

leibe und mit der den menschlichen Körper belebenden und regierenden vernünftigen Seele hat. Nach dieser Auffassung sind, wie der heilige Thomas sagt, alle Diejenigen, die einer Gemeinschaft zugehören, ein Leib und die ganze Gemeinschaft ist gleichsam ein Mensch[1]. — Ein zweiter Terminus, im zweiten Schlußsatz angewendet, ist das Wort „Person". Dieses Wort wird von den heiligen Lehrern in zweifacher Bedeutung genommen: in seiner eigentlichen Bedeutung, im Sinne von ein besonderes Individuum oder „die die vernünftige Natur begleitende Selbständigkeit" (suppositum), aber auch mystisch, von einer gewissen analogen Aehnlichkeit oder Wiederspiegelung her. In dieser Bedeutung spricht die Schrift vom mystischen Leibe der Kirche wie von einer Person[2]. — Der Terminus „mystisch" bedeutet heilig, göttlich, geheimnißvoll und kann in allen diesen Bedeutungen auf die Kirche angewendet werden. Er hat aber auch den Sinn von „significativ" oder „figurativ". Auf den Leib der Kirche, wie es am öftesten geschieht, in dieser Bedeutung angewendet, soll durch ihn ausgedrückt werden, daß die Kirche bildlich und figürlich ein Leib sei, wie aus dem hl. Paulus entnommen wird, der von der Kirche wie von einem natürlichen Menschenleibe spricht. Es geschieht dieß wegen der Vielheit der dienstthuenden Glieder, die zur Zusammensetzung concurriren bei dem menschlichen Leibe wie bei dem Organismus der Kirche; wegen der an beiden statthabenden Einheit und der Gleichförmigkeit der Glieder mit dem Haupte; wegen der Einheit des Geistes, der sie beseelt; endlich weil Haupt und Glieder am menschlichen Leibe, wie auch nach ihrer Art am Körper der Kirche, eine einzige Person constituiren[3]. — Das Wort „Christus" ist ein Gemeinbegriff, kein Eigenname. Daher sagt Augustinus: „Christus ist der Name für ein Geheimniß, wie Priester", und folglich ist Christus nicht der Eigenname des Erlösers, sondern die allgemeine Bezeichnung einer Gewalt, einer Würde[4]. Jesus Christus ist der Eigenname des Erlösers. — Endlich ist der Terminus „einer, eine, eines" (unus) in Betracht zu ziehen. Der Begriff „Einheit" folgert sich aus dem Begriffe „Sein". Wie daher die Ausdrücke „Mensch, Person", „Christus" einen doppelten Sinn haben, so auch das Wort „Einheit". Entweder wird es genommen als persönliche Einheit und dann entspricht es der ersten Auffassung des Wortes „Person": oder als eine Einheit, die zur zweiten Auffassung dieses Begriffes im Sinn von „mystischer Person" paßt. Nach der ersten Auffassung ist, was eins in der Person oder ein einzelner Mensch ist, nicht mehrere Selbständigkeiten (supposita), wie aus der oben ange-

[1] Mansi l. c. 982. [2] Mansi l. c. 983.
[3] Mansi l. c. p. 983 sq. [4] Mansi l. c. p. 984.

gebenen Definition (des Boëthius und Richardus) von Person hervorgeht. Was aber eins in der Person oder eine Person ist nach der zweiten Auffassung, das ist sehr wohl nach Selbständigkeiten und eigenen natürlichen Personalanlagen unterschieden. Man heißt dieses mystische oder bildliche Einheit. Denn wie der denkende Geist den natürlichen Körper in Vereinigung mit dem Haupte als ein Ganzes betrachten muß, nämlich als einen Menschen oder als eine natürliche Person, in welcher Körper und Haupt vereint sind: so in der vorwürfigen Frage. Betrachtet man das Haupt Christus und den Leib der Kirche durch den einen Geist verbunden, so muß man, wie es scheint, einsehen, daß daraus eine mystische Person resultirt. Diese mystische Einheit enge gefaßt, ersteht aber vornehmlich aus zwei Momenten: aus der gegenseitigen Gleichförmigkeit zwischen Haupt und Gliedern hinsichtlich der einen Natur — darum nahm, nach Hugo von St. Victor, der Sohn Gottes die menschliche Natur an — und aus der Einheit des Geistes, welcher den gesammten Leib der Kirche belebt (Ephes. 4, 3). Außerdem ist hervorzuheben, daß jene mystische personenähnliche (personalis) Einheit, vermöge deren der ganze mystische Leib der Kirche eine Person heißt, nicht die natürlich-persönliche Unterscheidung der Glieder verwischt, denn diese beiden Personalitäten sind ja von verschiedenem Begriffe. Nichts hindert, daß irgend welche Dinge, die auf eine Art eine Vielheit ausmachen, auf eine andere Art eins und ungetheilt sind, wie auch nicht, daß Dinge, die der Zahl nach unterschieden sind, dem Genus nach eins seien.

Zieht man nun die Belegstellen in Betracht, welche der erwähnte Gelehrte in seiner Schrift niederlegt, und den Sinn, in welchem er sie verstanden hat, so sind die mehrgenannten Sätze wahr, die erklärten Ausdrücke natürlich in ihrer zweiten Auffassung verstanden. Denn er nennt in dieser Schrift den Leib der Kirche gar oft einen mystischen Leib und folglich nimmt er zwischen Haupt und Gliedern eine mystische Einheit an. In einem andern Werkchen sagt er, daß bei Allem, was das Geheimniß der Einheit Christi und der Kirche betrifft, der geistliche Sinn zu erforschen, der fleischliche dagegen zu verwerfen sei. In seinem Schreiben an Martin V. führt er Gal. 3, 16 an und sagt dann: „In Wahrheit wollte der Apostel durch diese Worte mittheilen, daß die Menge der Auserwählten mit dem Haupte Christus auf eine mystische Einheit des Leibes (?) und der Glieder zurückzuführen sei, so daß Haupt und Glieder als ein Samen Abrahams erkannt würden.“ Ebenso sagt er in VI, daß die Gläubigen nach dem natürlichen Sein, das sie in sich haben, nicht ein Mensch noch auch ein Christus seien, sondern nach ihrem sacramentalen und mystischen Sein. Da nun aber das Mystische und Bildliche dem Realen gegenüber unterschieden wird, wie das Bild dem

abgebildeten Object gegenüber, so hat es, so fremd seine Ausdrücke auch manchmal klingen, für jetzt nicht den Anschein, daß der Autor zwischen Haupt und Gliedern die reale, wesentliche Einheit aufstellen wollte [1].

Unter Anwendung einer tropischen Bedeutung für den Begriff „Person, Christus" 2c. und durch Anführung zahlreicher Stellen aus Schrift und Vätern, in denen diese Worte gleichfalls tropisch gebraucht sind, mußte es Torquemada gelingen, noch weitere verfänglich lautende Sätze und Behauptungen des gelehrten Erzbischofs zu retten. Daß dieß nicht geschah, um ausschließlich der Objectivität oder dem Interesse einer gesunden Darstellung derselben zu dienen, hat in späterer Zeit Torquemada selbst hinlänglich zu erkennen gegeben. Als Augustinus von Rom das Zeitliche gesegnet hatte und kein Grund mehr vorhanden war, die Schwächen und Mängel seiner Darstellungsweise zu verdecken, hat jener keinen Anstand genommen, dieselben ungescheut zu enthüllen. Ueber die weitere Proposition nämlich, die Augustinus von Rom aufgestellt hatte, und die ganz häretisch lautete: „Christus quotidie peccat et ex quo fuit Christus, continuo peccavit", spricht er sich gelegentlich in seiner Summa aus [2]. Wir stellen hier dieses spätere Urtheil seinem Votum von Basel voran, um den Unterschied beider um so deutlicher hervortreten zu lassen.

39. Im ersten Buche seiner Summa bringt er in einer Reihe von Kapiteln die katholische Lehre vom mystischen Leibe der Kirche zu einer eingehenden Darstellung [3], legt aus den heiligen Vätern, den Glossatoren und den Lehrern der Schule den Sinn vieler dahin gehörigen Schrifttexte klar und wirft dann zum Schlusse die Frage auf: „Was ist in der Schrift von Christus gesagt hinsichtlich seiner mystischen Einheit mit der Kirche, und wie müssen diese Aussagen (Ausdrücke) aufgefaßt werden?" [4] In der folgenden Ausführung hebt er ausdrücklich die Gründe hervor, wegen deren es uns bei solchen Gegenständen nicht zusteht, uns vollkommen frei in den Ausdrücken der Schrift und Väter zu bewegen, und macht dem Augustinus von Rom wegen seiner ungezügelten Ausdrucksweise keine geringen Vorwürfe. Er sagt: „Wir haben noch zu exponiren, in welchem Sinne viele Aussagen zu nehmen sind, die wegen der mystischen Einheit zwischen Christus und den Gläubigen in der heiligen Schrift über Christus gemacht werden. Besonders kommen hier die Ausdrücke in Betracht, welche Mühseligkeiten

[1] Mansi l. c. p. 987.

[2] Summa de ecclesia, lib. I. cap. 68.

[3] Er verbreitet sich über dieses Thema von cap. 43—68.

[4] Qualiter accipiendae sunt praedicationes eorum, quae in sacra scriptura ratione praefatae mysticae unitatis dicuntur de Christo?" Cap. 68. lib. I. der Summa.

(passiones poenales) und schuldbare Mängel bedeuten, Dinge, die jenem in keiner Weise zukommen. So wird Christus (Matth. 25, 35) im Gerichte sagen: „Ich bin hungrig gewesen und ihr gabt mir zu essen; ich war durstig und ihr habt mich getränkt." Hier spricht Christus aus, sowohl daß er die Leiden seiner Glieder erduldet, als auch, daß er die ihnen erwiesenen Wohlthaten empfangen habe. Ein ähnliches Attribut haben wir Apostelgesch. 9, 4, wo Christus sagt: „Saul, Saul, warum verfolgest du mich?" Siehe, daß unter den Leiden und Mühsalen, welche Christi Glieder hienieden tragen, Christus, der an sich leidensunfähig ist, als leidend und duldend angeführt wird! Prädikate und Attribute, welche schuldbare Mängel anzeigen, gibt es in der Schrift viele. So Psalm 13, 2: „O Gott, mein Gott! Warum hast du mich verlassen? Fern von meinem Heile sind die Worte meiner Sünden", und Psalm 10, 5: „Ich — ich spreche: Herr, erbarme dich meiner, heile meine Seele, denn gesündigt habe ich gegen dich." Um den wahren und katholischen Sinn solcher Stellen zu erhalten, ist zu merken, daß, wie in Christus eine zweifache persönliche Einheit angenommen wird, eine jede in einer andern Bedeutung, so finden wir in der Schrift auch eine zweifache Art von Christus zu sprechen. Die erste Einheit ist die reale, die substantiale oder hypostatische. Durch diese wird die Menschheit dem Worte geeint, da sie von dem Worte zu dem realen, hypostatischen oder persönlichen Sein angenommen ist. Von dieser heißt es Joh. 1, 14: „Das Wort ist Fleisch geworden." Eine andere persönliche Einheit ist jene mystische, vermöge deren der mystische Leib der Kirche mit dem Menschen Christus eine Person, ein Mensch, ein Christus genannt wird. Hierüber heißt es Gal. 3, 28: „Ihr Alle seid Einer (eins) in Christus." Diese beiden Einheiten aber berührt ausdrücklich der hl. Augustinus in seinem Buche über die Kindertaufe. Er sagt: „Wenn die Wesenheit Gottes, die nur allzusehr (von der menschlichen Natur) absteht, unsertwegen die Wesenheit des Menschen annehmen konnte, in der Art, daß eine Person wurde — siehe die erste Einheit! —, um wie viel glaublicher ist es, daß andere Heilige mit dem Menschen Christus ein Christus werden! — siehe die zweite Einheit!" — Diesen beiden Einheiten entsprechend wird ein doppelter Modus, von Christus etwas auszusagen, unterschieden. Wegen der ersten, der hypostatischen Einheit werden von Christus die Eigenschaften jeder der beiden Naturen prädicirt, sei es, daß wir ihn namhaft machen durch Nennung eben derjenigen Natur, die prädicirt wird, so wenn wir sagen: Christus ist wahrer Gott; sei es, daß wir seiner erwähnen durch Bezeichnung der andern Natur, wie es geschieht, wenn wir sagen: dieser Mensch ist Gott, hat die Himmel erschaffen, ist ewig, oder der Sohn Gottes ist gestorben. Mit Rücksicht auf die Einheit aber, welche zwischen dem Haupt und

den Gliedern seines Leibes besteht, wird von Christus in Person der Glieder Vieles ausgesagt, was ihm an sich in keiner Weise zukommt, wie aus den oben gegebenen Beispielen erhellt. Diese doppelte Aussage erwähnt Augustinus bei Psalm 102, 2 und dem Text: „Herr, erhöre mein Gebet!" Nachdem er hier gesagt hat, Christus sei der Arme, der betete, führt er einen doppelten Grund an, warum Christus arm genannt werde, entsprechend der erwähnten doppelten Einheit. Er sagt: „Damals nahm er unsere Armuth an, wo er in Knechtsgestalt sich kleidete, sich selbst entäußernd, damit du seine Reichthümer nicht fürchten und mit deiner Dürftigkeit dich ihm zu nahen wagest." Daraus ergibt sich auf's Deutlichste, welcher Sinn, bei allen den erwähnten Aussagen, von jenen Attributen angenommen werden muß, welche Christo an sich in keiner Weise zukommen. Durchaus nicht dürfen diese Aussagen von Christus so genommen werden, daß Christi Person entweder der göttlichen Wesenheit oder der angenommenen menschlichen Natur nach, als denselben unterworfen angesehen werde — denn die leidensunfähige, unsterbliche und heiligste Person Christi ist dergleichen Leiden und Mängeln nicht unterstellt —, sondern dieselben sind von Christus in der Art gemacht, daß sie über ihn nicht in seiner Person, sondern in der Person seiner Glieder ausgesagt sind und verstanden werden müssen. Denn nach Augustinus und Gregorius pflegt, was die mit ihm verbundenen Glieder trifft, das Haupt sich selbst zuzuschreiben .... Daraus ist nun offenbar, in welch' beschämenden Irrthum jener Magister gefallen ist, der in einem Werke über das Geheimniß der Einheit Christi und der Kirche jene kühne, auf dem Basler Concil aus guten Gründen verurtheilte Behauptung aufgestellt hat: „Christus sündigt täglich, und seit Christus war, hat er fortwährend gesündigt." Er hat sich in Wahrheit geirrt. Denn da Haupt und Glieder beim Reden sich nur einer Stimme bedienen, so hat er, wie es scheint, auf die Convenienz und die reale Identität der Prädicate geschlossen, indem er nicht darauf achtete, daß, wenn Haupt und Glieder, wegen der durch die Liebe hergestellten Einheit, sich auch nur einer Stimme bedienen, in den Attributen und Prädicaten doch ein Unterschied ist. Denn einige derselben kommen dem Haupte zu, nicht aber den Gliedern und umgekehrt. Und einige Prädicate, welche irgend welchen Gliedern zukommen, kommen andern nicht zu, und dennoch scheint nur eine Stimme und eine Person zu sprechen. — Ferner hat sich jener Magister darin geirrt, daß er nicht unterschieden hat zwischen der Aussage, durch welche von irgend Jemand etwas behauptet wird in Folge der Uebertragung der Person Anderer auf ihn — und zwischen der Aussage, durch welche über irgend Einen eine Behauptung an sich und bezüglich seiner eigenen Person gemacht wird. Was 1 Petr. 2, 22 von Christus gesagt wird: „er, der

nicht Sünde gethan hat und in dessen Munde nicht Falschheit gefunden ward," ist bezüglich seiner eigenen Person behauptet und auf diese Weise vollkommen wahr. Was aber Christus gesagt habe: „Heile meine Seele, denn ich habe gesündigt gegen dich," das hat er in Person seiner Glieder oder an deren Stelle, nicht aber für sich gesagt. Deßhalb ist es auch wahr für die Glieder, für welche es gesprochen ist. Vom wirklichen, wahren Christus verstanden, ist es eine Ruchlosigkeit und für fromme Ohren sehr peinlich. — Hat also Christus Solches gleichwohl gesagt, indem er die Person der frühern, der gleichzeitigen und der noch kommenden Glieder auf sich übertrug, so ist deßhalb doch nicht zu sagen, daß Christus sündigt. Endlich scheint sich der erwähnte Magister auch darin getäuscht zu haben, daß er vielleicht den Glauben gehabt hat, es bestehe zwischen Haupt und Gliedern jene communicatio idiomatum oder jene Gemeinsamkeit der Eigenschaften, welche die heiligen Lehrer bezüglich der beiden in Christo vereinigten Naturen behaupten. Wenn sich dieses so verhält, wie es zuweilen seine Worte und der erwähnte Satz darstellen, so können wir mit Recht sagen, er habe eitle und leere Vorstellungen gehabt. Denn durch eine andere Einheit eint sich die menschliche Natur in Christo mit der göttlichen und durch eine andere Einheit werden Christi Glieder als mit Christus verbunden angesehen. Denn die angenommene Natur ist mit der Gottheit durch die hypostatische Einheit in einer und derselben ewigen Person des Wortes Gottes verbunden. Die Glieder Christi aber sind mit diesem durch die Gleichförmigkeit der Zuneigung, das Band der Liebe und die Fesseln der Charitas vereint, eine Einheit, welche die heiligen Lehrer die mystische nennen und welche durch den heiligen Geist, der dem ganzen mystischen Leibe gemeinsam ist, hergestellt wird. Auch hat sich der erwähnte Magister noch dadurch verfehlt, daß er mit einer nur zu sehr entfesselten Freiheit Sätze und Ausdrücke der heiligen Schrift, der heiligen Väter und der Alten, in jener Wortform, in welcher sie sich dort finden, angewendet hat. Das ist jedoch nicht gestattet. Denn gar Vieles wird dort gelesen, was erklärt, nicht aber ausgebreitet werden soll, wie der hl. Thomas an vielen Beispielen zeigt und unterrichtete Lehrer auch wissen. Es ist deßhalb keine begründete Entschuldigung, daß dergleichen Sätze in solcher Wortform in Schrift und Vätern zu lesen seien. Also können auch wir so reden, sprechen, solcher Worte uns bedienen! Und doch haben wir nicht die gleich freie Erlaubniß in Sachen des Glaubens zu reden, wie sie der heilige Geist in der Schrift oder die im heiligen Geiste redenden heiligen Lehrer besessen haben! Auch sind die Regeln des Tychonius, welche die Schlüssel der Schrift genannt werden, weil, nach Augustinus (lib. de doctr. christ.) mittels derselben die dunkeln Stellen der heiligen Schrift erschlossen werden, nicht gegeben, um sie

auszuführen, sondern um zu erklären, nicht um die Sprechweise der Schrift, welche, nach unserm Glauben, von den heiligen Vätern nicht ohne großen Gnadenbeistand und auf eine sehr verehrungswürdige Anordnung der göttlichen Weisheit hin, eingehalten wurde, auszubreiten, sondern um die dunkeln und schwierigen Stellen derselben zu verstehen mit ungeschmälertem Glauben und Aufrichtigkeit des Herzens."

Sollen wir hier das Urtheil aufstellen, welches Torquemada zu Basel über die nämliche Proposition „Christus peccat" abgegeben hat? In einem Punkte widerspricht es dem oben mitgetheilten allerdings wesentlich. Während er in seiner Summa zu der Behauptung geneigt ist, als habe Augustinus von Rom eine communicatio idiomatum für Haupt und Glieder des mystischen Leibes gelehrt, stellt er dieses hier in Abrede und sagt, die Proposition im Sinne ihres Autors sei w a h r. Dieser habe mit ihr den Sinn des hl. Augustinus verbunden. Er faßt in seinem zu Basel ausgeführten Referate das Gesammtresultat in drei Antworten zusammen, welche er auf drei gestellte Fragen abgibt, und sagt: 1) „Ist der Wortlaut des Satzes für die Leser der heiligen Schrift ärgerlich — oder mit derselben gleichförmig? Die Sprechweise der Schrift in's Auge gefaßt, sage ich in Uebereinstimmung mit den Auslegungen und Glossen der heiligen Lehrer, daß jener Satz dem Buchstaben nach mit der Schrift gleichförmig ist. Denn die Schrift bedient sich oft des nämlichen Wortlautes, wie es aus den von den Heiligen allegirten Stellen hervorgeht, in welchen, wie es ihnen dünkte, Christus in der Person seiner Glieder spricht. Vergleicht man den Wortlaut der Proposition mit der jetzt bei den Gelehrten und dem christlichen Volke gewohnten Sprechweise, — diese sind nämlich von Geburt an unterrichtet, unter dem Wort „Christus" nur die Person unsers Erlösers zu verstehen und sind gewöhnt, von ihm nichts auszusagen, was ihm nicht nach einer der beiden in ihm existirenden Naturen zukommt — dann ist dieselbe ärgerlich und für fromme Ohren sehr anstößig." [1] — 2) War bei Aufstellung seiner Proposition die den Gelehrten leitende Absicht eine gute oder schlimme? Ich behaupte, daß seine Intention keine schlimme war, nämlich: das Motiv, der Heiligkeit unsers Erlösers Eintrag zu thun. Sein Motiv war vielmehr, das Geheimniß der Einheit Christi und der Kirche klar zu legen. Daher sagt er unmittelbar nach Aufstellung des Schlußsatzes: Diese Conclusion wird nicht gemacht, um den Weg der Sophisterei einzuschlagen, sondern um das Geheimniß der Einheit, welches groß ist in Christus und in der Kirche, mit großem Nachdruck hervorzuheben [2]. — 3) War der Sinn, den der Autor mit

---

[1] Mansi XXX. p. 1004.
[2] Mansi XXX. p. 1004 sq.

seiner Proposition verband, häretisch oder katholisch? So viel ich aus seinen Aussprüchen ersehen kann, ist der Sinn derjenige, welchen Augustinus mit den bereits angeführten Stellen der heiligen Schrift verband. Der Verfasser stützt sich nämlich auf viele derselben, wie z. B. auf: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich!“ — oder: „Weit von meinem Heile sind die Worte meiner Sünden“ — und ganz nach Augustinus sagt er hinsichtlich seiner Proposition jedem Leser: „Habe Acht, daß du sie nicht von dem Haupte verstehest,“ über welches er zuvor bemerkt hatte, daß weder in der Seele noch in dem Leibe desselben jemals eine Sünde war, sondern der Sinn möge sorgfältig auf die Glieder bezogen werden. „Es behalten nämlich in Christus auch die Glieder desselben ihre Unterschiede.“ Es verstand also jener Gelehrte den Satz: „Christus sündigt“ richtig im Sinne des hl. Augustinus, der die Worte „ego dixi, Domine miserere mei, sana animam meam, quia peccavi tibi“ die Stimme Christi nannte. Vorausgesetzt war dabei nicht eine Begehung von Sünden seitens Christi, sondern eine Uebertragung der Person seiner Glieder auf ihn selbst, welche ja beständig sündigen.“ [1] Aus verschiedenen Gründen urtheilte nun Torquemada noch weiter dahin, daß die erwähnte Proposition des Augustinus von Rom, so wie sie liege, keineswegs zuzulassen oder zu dulden, noch viel weniger zu benützen sei; sie müsse sogar gänzlich gestrichen oder doch so geändert werden, daß sie bei dem Hörer keine Schwierigkeiten oder Zweifel hervorrufen könne. — Es ist klar, daß die beiden Urtheile Torquemada's über die nämliche Behauptung des Augustinus von Rom in der Hauptsache sich widersprechen. Entweder ist nur das eine oder nur das andere derselben richtig: was constatirt zu haben hier genügen möchte.“ [2]

40. Wir übergehen die breiten Ausführungen, in denen sich Torquemada über einige weitere, aus des gelehrten Bischofs Schrift ausgezogenen Sätze aussprach und deren Sinn festzustellen suchte. Ueber die Behauptung „bloß die Auserwählten, die ewig mit Christus herrschen werden, sind Glieder Christi“ urtheilt er dahin, daß dieselbe dem Buchstaben nach mit dem gleichen von Joh. Hus gelehrten und zu Constanz verurtheilten Satze zusammenfalle, nicht aber dem Sinne nach, in welchem dieselbe von Augustinus von Rom aufgestellt sei [3]. Zu dem gleichen Resultate kommt Torquemada bei seiner Beurtheilung einer weitern Proposition, welche dahin ging: nicht alle Gläubigen im Zustande der

[1] Mansi XXX. p. 1005.

[2] Dabei soll selbstverständlich nicht geläugnet werden, daß das spätere Urtheil unseres Gelehrten vor dem frühern nicht den Vorzug verdient.

[3] Mansi XXX. p. 1015.

Rechtfertigung sind Glieder Christi. Hier macht er jenem allerdings den Vorwurf, daß er bloß die Gemeinschaft der Auserwählten, als Kirche, namhaft mache. Denn wenn auch die praesciti nicht zur Kirche gehörten (in diesem Sinne), so folge daraus nicht, daß sie überhaupt und schlechthin nicht zu ihr zu zählen seien [1]. Ein dritter Punkt war die Behauptung, daß Judas zur Zeit, wo er gerecht war und mit den andern Aposteln dem Herrn anhing, kein Glied Christi gewesen sei. Dieß schien mit einer andern Lehre des Hus zusammenzufallen, welche dahin ging, daß die Gnade der Prädestination ein Band sei, durch welches der Leib der Kirche und jedes Glied desselben unlösbar mit dem Haupte Christus verbunden werden. Hierüber urtheilte Torquemada offen gegen Augustinus von Rom, indem er sagte: „Dieser Satz von einer unlösbaren Verbindung (inhaerentia indissolubili), vermöge deren die Prädestinirten immer Christo anhängen und zwar durch eine actuelle Inhäsion, ist mir entweder unverständlich oder — mit Ehrfurcht gegen den so hochgestellten Vater sei es gesagt, den ich lieber Aufklärung geben hörte, als ich ihn bekämpfe, — fällt mit der verurtheilten Lehre des Joh. Hus zusammen [2]. — Eine weitere Frage betraf den Gesichtspunkt, nach welchem schlechthin die Bezeichnung der Glieder des Leibes Christi zu wählen sei. Hierin hatte der Autor der angefochtenen Propositionen sich dafür erklärt, daß die Glieder Christi nach der Anordnung der göttlichen Auserwählung bezeichnet werden sollen. Torquemada nahm keinen Anstand, diesen Satz als unwahr zu erklären, in dem Sinne, daß die Gläubigen actuell Glieder des Leibes Christi seien und schlechthin als solche bezeichnet werden müßten nach den Dispositionen der göttlichen Auserwählung, nicht aber nach dem gegenwärtigen Gnadenstand. Endlich zeigt uns unser Autor, welchen Standpunkt bei Aufstellung seiner verschiedenen Sätze Augustinus von Rom eingenommen habe. Er führt zu dem Zweck vorerst aus, daß der Ausdruck „wahr" (wahre Glieder Christi) in verschiedenem Sinne genommen werde. Wahr werde eine Sache oder ein Verhältniß genannt, in so fern es sei. Dies nenne man die Wahrheit des Seins (veritas essentiae). Hiebei komme nur die Species des Seins in Betracht. Wahr sei dann außerdem etwas, was Dauer und Bestand, eine Fortsetzung seiner Existenz aufweise. Von diesem Gesichtspunkt aus werde Etwas als nicht wahr bezeichnet, wenn seine Existenz schnell aufhöre. Endlich gibt es eine Wahrheit der Fertigkeit (perfectionis) oder Vollendung (consummationis), mit welcher etwas wahr genannt wird von diesem Gesichtspunkte aus. Ein hieher gehöriges

[1] Mansi l. c. p. 1018.
[2] Mansi XXX. p. 1026.

Beispiel ist Luc. 23, 47, wo gesagt wird: „In Wahrheit, dieser Mensch war ein Gerechter," womit nur die vollendete Gerechtigkeit bezeichnet werden sollte. Daraus geht nun hervor:

1. Die praesciti im Zustand der Rechtfertigung sind wahre Glieder Christi und zwar lediglich vom Gesichtspunkte des „Seins" aus (veritate essentiae). Denn dieselben sind durch die wirkliche Liebe in eben diesem Genus der Wahrheit mit Christus verbunden.

2. Die praesciti im Zustande der Rechtfertigung sind nicht wahre Glieder Christi im Sinne der Beharrlichkeit oder der Fortdauer ihres Zustandes. Denn die Liebe, welche sie zu Gliedern Christi macht, ist keine wahre Liebe im Sinne der Fortdauer. In diesem Sinne ist jener Ausspruch des hl. Augustinus zu nehmen (lib. 3. de doct. christ.) auf welchen der Autor des verdächtigen Libells sich vornehmlich gestützt zu haben scheint, nämlich: „non est revera corpus Christi, quod cum illo non erit in aeternum, ut de veritate continuationis perseverantiae aut perfectionis accipiatur."

3. Obgleich die praesciti im Zustand der Rechtfertigung nicht Glieder Christi genannt werden im Sinne der Beharrlichkeit, wie der Autor des Libell's annimmt, so ist deßhalb doch nicht schlechthin in Abrede zu stellen, daß sie wahre Glieder Christi sind.

4. Wenn der Autor des Libell's sagt, die praesciti im Zustande der Rechtfertigung seien nicht wahre Glieder der Kirche oder Christi, so mag dies im Sinne der Beharrlichkeit verstanden werden, wie jener anzudeuten scheint: dennoch stimmt dieser Satz mit dem richtigen Artikel von der wahren Kirche nicht überein. Denn diese wird durch die Accidenzien von Zeit und Ort in keiner Weise verändert. Hierin fehlt der Autor und scheint mit einer Behauptung des Hus zusammenzutreffen [1].

Dieser Ausführung Torquemada's ist nichts beizufügen. Eine Notiz am Schlusse seiner Abhandlung sagt, er habe dieses Votum im Juli des Jahres 1435 abgegeben. Möglich [2], daß diese Bemerkung wahr ist. Am Concil kam die Sache des Augustinus von Rom erst am 15. Oct., in der 22. allgemeinen Sitzung zum Austrag [3]. Der Satz „Christus sündigt", wurde als ärgerlich censurirt; ebenso der andere: Die menschliche Natur in Christo ist der wahre Christus, die Person Christi. Die Behauptung, nicht alle gerechtfertigten Gläubigen, sondern nur die Auserwählten seien Glieder Christi und Mitglieder der heiligen Kirche, wurde als irrthümlich verurtheilt. Das Concil

---

[1] Mansi XXX. p. 1030 sq.

[2] Die bei Mansi öfters angebrachten Notizen über Zeit und Umstände der Abfassung einer Schrift erweisen sich manchmal sehr willkürlich.

[3] Hefele a. a. O. S. 604 f.

scheint sich so ziemlich an das oben zum Theil ausgeführte Urtheil Torquemada's gehalten zu haben. Dasselbe war milde genug und wohl nur dem Einfluß Torquemada's und der italienischen Prälaten ist es zuzuschreiben, daß bei den ärgerlichen Propositionen des Augustinus von Rom die Worte nicht genommen wurden, wie sie lagen, ein Verfahren, aus dem allein das später veränderte Urtheil Torquemada's zu erklären ist. Wie wir später hören werden, hat der gelehrte Erzbischof sich dem Spruche des Concils nicht unbedingt unterworfen und bei Eugen IV. eine Emendation desselben beantragt.

Fünftes Kapitel.

Das Basler Concil im theilweis legitimen Bestande und seine Leistungen.

41. Wir haben zu Ende des dritten Kapitels gehört, daß auf Wunsch und Veranlassung des Kaisers Sigismund eine zahlreiche Gesandtschaft von Basel nach Rom ging, um die Anerkennung der Synode durch Eugen IV. nach einer von ihr selbst festgesetzten Formel zu erwirken. Insbesondere begehrte man, daß der Papst die Bulle Dudum sacrum vom 1. August 1433, in welcher er gesagt hatte, er wolle und sei zufrieden, daß das Concil beständig Fortgang gehabt habe und fortgesetzt werden müsse[1], dahin abändere, daß er sage, er beschließe die Fortsetzung des Concils; mit anderen Worten, die Ausdrücke volumus et contentamur sollten in den Ausdruck decernimus umgewandelt werden[2]. Eugen bequemte sich dazu, den Wunsch des Concils zu erfüllen. In einer Bulle vom 15. December 1433, welche ebenfalls mit den Worten Dudum sacrum beginnt, sagt er ausdrücklich: „Wir beschließen und erklären, daß das genannte allgemeine Basler Concil von seiner Eröffnung an rechtmäßig fortgesetzt worden sei und Fortgang gehabt habe und fortgesetzt werden müsse in Betreff der genannten drei Punkte (Ausrottung der Häresie, Friedensstiftung in der Christenheit und Generalreform der Kirche an Haupt und Gliedern) und was zu ihnen gehört," als ob keine Auflösung stattgehabt hätte. Besagte Auflösung erklärte er für nichtig und kraftlos und wollte das heilige, allgemeine Basler Concil einfach, aufrichtig, cum effectu ac omni devotione et favore befördern. Sogar verstand sich der Papst dazu,

---

[1] Hefele, Conciliengesch. Bd. 7. S. 540.

[2] Hefele a. a. O. S. 556.

daß er die Bedingung, die er in früheren Bullen gestellt hatte, nämlich die Basler müßten zuvor Alles, was sie gegen ihn und seine Anhänger gethan hätten, zurücknehmen, nicht mehr ausdrücklich beisetzte. Eugen konnte sich hierzu um so eher verstehen, als auf Betreiben Sigismunds zwischen ihm und den Baslern die Vereinbarung getroffen war, das Concil müsse jene Revocationen vornehmen [1]. Um so unerquicklicher ist die Erscheinung, daß dieses in der 16. allgemeinen Sitzung vom 5. Febr. 1434 mit der Bulle Eugens sich zufrieden erklärte, denselben aber insoferne hinterging, daß es die vereinbarten Revocationen nicht vornahm. Nachdem dann der Papst in verschiedenen Schreiben die weltlichen Fürsten zu möglichster Förderung des Concils aufgefordert hatte, wurden in einer Generalcongregation vom 24. April 1434 die von ihm neubestellten Legaten und Concilspräsidenten, darunter der Cardinal Nicolaus Albergati vom heiligen Kreuze und der Erzbischof Johannes von Tarent, in die Synode eingeführt, derselben incorporirt und zwei Tage später in der 17. allgemeinen Sitzung vom 26. April, jedoch nur mit sehr beschränkter Competenz, zum wirklichen Vorsitz zugelassen. So stand die Basler Synode auf dem Gipfelpunkte ihres Ansehens: der Papst hatte sich herabgelassen und wider Willen den legitimen Bestand der papstfeindlichen Versammlung anerkennen müssen; die weltlichen Fürsten hingen ihr zum Theil mit großer Begeisterung an, die französischen Theologen aber, die Verehrer der Concilssuperiorität, hatten der legitimen Gewalt des obersten kirchlichen Hirten gegenüber keinen geringen Sieg erfochten. Der Papst war gedemüthigt; wir wollen sehen, wie er allmählich wieder emporstieg, wie das Ansehen des Vaters der Christenheit auf kirchlichem, wie auf politischem Gebiete wieder hergestellt ward.

42. Im März des Jahres 1434 hatte Eugen [2] einen seiner Hauptbedränger, den Sforza, dadurch gewonnen, daß er ihm den lebenslänglichen Besitz der von ihm eroberten anconitischen Mark und die Würde eines Gonfaloniere der römischen Kirche verlieh. Aehnliche Verhandlungen mit Nicolo Fortebraccio führten zu keinem Ziele, und Sforza begann jetzt letzteren zu bekriegen. Der Herzog von Mailand schickte deßhalb seinen Hauptmann Nicolo Piccinino dem Fortebraccio zu Hilfe und beide vereinigt zogen bis in die Nähe von Rom, nahmen der Stadt ihre Heerden und alle Zufuhr und bearbeiteten die Bürger zu einem

---

[1] Augustinus Patricius, Summa Conciliorum Basil. et Flor. c. 34. Eugenius interea assiduis Caesaris persuasionibus pulsus cum Patribus in hanc sententiam *convenit: Basilienses* omnia contra Eugenium, Apostolicam sedem, Cardinales rom. Eccl. acta *revocarent* ejusque praesidentes admitterent, Eugenius vero profiteretur etc...

[2] Wir entnehmen diese Schilderung wörtlich aus Hefele's Conciliengesch. Bd. 7. S. 584 f.

Aufstand. Dieß gelang. Am 29. Mai 1434 brach Empörung aus, das Volk zog auf's Capitol, proclamirte die Republik und verlangte von Eugen, daß er auf die Regierung verzichte und die Engelsburg sowie andere feste Punkte dem Volke übergebe. Um ihn zur Nachgiebigkeit zu zwingen, sperrten sie seinen Neffen, den Cardinal Condolmieri, als Geisel ein. Der Papst stellte sich, als ob er Alles bewilligen wolle, mit dem Bemerken: von der Last des weltlichen Regiments befreit könne er sich ganz der Kirche widmen. Als aber die Römer ihre Stadt dem Herzog von Mailand übergeben und den Papst einsperren wollten, entfloh er mit einem einzigen Diener in Mönchskleidern und gelangte unangehalten an die Tiber, wo ein anderer Diener einen Nachen für ihn bereit hielt. Sie bestiegen ihn, waren aber kaum an der Kirche von St. Paolo vorüber, so wurde die Flucht des Papstes bekannt und das Volk verfolgte den Nachen mit Steinen, Spießen und Pfeilen. Da sich jedoch ein günstiger Wind erhob, gelangten sie — der Papst auf dem Boden des Schiffchens liegend und mit einem Schilde bedeckt — glücklich nach Ostia, wohin die Florentiner auf Bitte des Papstes eine Galeere geschickt hatten. Diese brachte sie nach Pisa und am 23. Juni 1434 hielt Eugen seinen Einzug in Florenz, wo er sehr ehrenvoll aufgenommen wurde. Von alledem setzte er sogleich auch die Basler in Kenntniß; aber auch die Römer brachten ihre Klagen gegen Eugen nach Basel, und letzterer beschwerte sich nachmals, daß die Rebellen daselbst freundliches Gehör gefunden hätten. Doch schickten die Basler eine Gesandtschaft nach Rom, um die Stadt zum Gehorsam gegen den Papst zurückzuführen und verwendeten sich zudem für die Befreiung seines Neffen. Wohl hatte sich Fortebraccio nach der Flucht des Papstes der Stadt bemächtigt, da aber andererseits auch Sforza gerüstet an den Thoren stand, so konnte der Herzog von Mailand den Besitz der Stadt nicht behaupten, und sie wurde schon im October desselben Jahres wieder von den päpstlichen Truppen besetzt. Auch wurde jetzt Fortebraccio von Sforza geschlagen und gefangen. Er starb bald darauf an den empfangenen Wunden, der Papst aber erhielt alle ihm entrissenen Städte wieder zurück.

43. Auf rein kirchlichem Gebiete trug die Basler Synode sehr viel dazu bei, um das Ansehen des apostolischen Stuhles und des obersten kirchlichen Hirten sehr rasch in die Höhe zu bringen. Wie diese Versammlung bisher alle möglichen Fragen vor ihr Tribunal gezogen und die ihr verliehene Competenz weit überschritten hatte, so auch jetzt nach Eintritt ihres legitimen Bestandes, nur mit dem Unterschiede, daß sie bald mit noch größerer Anmaßung gegen Eugen auftrat. Der erste Act, den dieselbe nach Zulassung der päpstlichen Legaten zum Vorsitz für nöthig erachtete, war die Erneuerung des Constanzer Decretes von

der Gewalt des Concils, die unmittelbar von Christus sei, und welcher auch der Papst gehorchen müsse. Dieß geschah in der 18. allgemeinen Sitzung vom 26. Juni 1434. Die Concilsfreunde kümmerten sich wenig darum, daß viele Prälaten und Doctoren beider Rechte, Männer, die, wie Torquemada sagt[1], sowohl durch Gelehrsamkeit wie durch Tugend hervorleuchteten, in den vorausgegangenen Berathungen der Deputationen den heftigsten Widerspruch gegen die übereilte Glaubensdefinition erhoben. Diese hätten darauf hingewiesen, daß dieses Decret den Lehren der heiligen Väter entgegen sei, und solches mit lauter Stimme geltend gemacht. Auch seien sie weit entfernt gewesen, den Sitzungen, in welchen dem leidenschaftlichen Begehren einiger Feinde des apostolischen Stuhles entsprechend, mit einer Menge geringer und unberechtigter Menschen solche Beschlüsse publicirt worden seien, beizuwohnen. Man habe am Concil insbesondere gewußt, daß die Gesandten mehrerer dem Papste günstig gesinnter Könige und Fürsten bereits auf dem Wege nach Basel waren, die der Herren von Castilien und England, weil man aber ihren Widerspruch gegen dergleichen Decrete gefürchtet, so habe man es durch Praktiken dahin gebracht, daß die Erneuerung der Constanzer Decrete **vor** der Ankunft der erwähnten Gesandten vor sich ging. Dieß sei geschehen in der 18. Sitzung. Auch die Präsidenten, welche zwar in der 17. Sitzung geschworen, die Decrete des Concils, insbesondere das über die Autorität des Concils, zu schützen, diesen Eid aber nur im eigenen Namen, nicht aber als Gesandte des apostolischen Stuhles abgelegt, hätten, so gut es mit der Rücksicht auf das Aergerniß und die Gefahr, zum Vorsitz nicht zugelassen zu werden, vereinbar war, ihren Protest gegen solche Beschlüsse kund gegeben und sich von den fraglichen Sitzungen ferne gehalten.

Die rechtliche Formlosigkeit solcher Decrete, deren die Basler Majorität vor wie nach dem legitimen Bestande des Concils nicht wenige beschloß, und die daraus resultirende Ungiltigkeit derselben leuchtet ein. Vergebens weisen die Gallikaner darauf hin[2], daß Eugen in der Bulle Dudum sacrum erklärt habe, das Concil habe stets seinen Fortgang gehabt und solle ihn haben, gleich als ob eine Auflösung nicht stattgefunden; „er befördere das heilige allgemeine Concil pure et simpliciter et cum effectu ac omni devotione et favore; er ziehe zurück, was immer zum Präjudiz oder zur Beeinträchtigung desselben, oder gegen dessen Autorität geschehen, angebahnt oder behauptet worden sei." Damit sei ein ausreichender oder vollkommener Consens des apostolischen Stuhles zu dem oben erwähnten Decrete der 18. Sitzung gegeben. Eine

---

[1] Summa de ecclesia lib. II. cap. 100.

[2] Vgl. Natalis Alex. hist. eccl. Tom. XVIII. p. 451 sqq.

anderweitige Bestätigung des römischen Bischofs sei zur Erklärung oder zum Erweis der Autorität eines ökumenischen Concils nicht nothwendig. Wenn zur völligen Verbindlichkeit eines Synodaldecretes für die ganze Kirche drei Hauptmomente gehören, nämlich der legitime Bestand der beschließenden Versammlung, die freie Zustimmung der an der Versammlung theilnehmenden und stimmberechtigten Prälaten, endlich die Prüfung und förmliche Bestätigung der abgefaßten Beschlüsse durch den Papst als obersten Hirten und Lehrer der Kirche: so möchten die Behauptungen der Gallikaner doch schon im Voraus sehr unsicherer Natur sein. Mochte selbst Eugen in der Bulle Dudum sacrum Ausdrücke gebraucht haben, die den Schein, als billige er jene Decrete, noch so sehr an sich tragen, unmöglich konnte er hierdurch von jenen Bestimmungen des kirchlichen Rechtes absehen, welche anordnen, daß die Beschlüsse einer Synode nicht von einem Theile der Versammlung oder einer Partei mit einfacher Majorität und gleichsam tumultuarisch votirt, sondern nach reiflicher Berathung unter sozusagen einmüthiger Beschlußfassung der anwesenden Prälaten zu Stande gebracht werden. Sicher ist, daß Eugen mit jener Bulle nicht intendirte, seine Legaten und die den apostolischen Stuhl vertretenden Präsidenten dem Concil in der Art unterzuordnen, daß diese in gewissen Fällen völlig ignorirt werden konnten, die Beschlüsse des Concils aber trotzdem Giltigkeit hätten. Torquemada weist deßhalb an oben angeführter Stelle der Summa mit Recht auf c. 1 Canones Dist. XV., wo für Concilsbeschlüsse die Einmüthigkeit der Abfassung, sowie auf c. 1 Confidimus c. XXV. qu. 1 hin, wo der Consens des apostolischen Stuhles bei dieser Abfassung verlangt wird. Darum ist es für die Giltigkeit der 18. Basler Sitzung und der dort votirten Decrete kirchenrechtlich sehr wohl von Bedeutung, daß Eugens Legaten derselben nicht anwohnten und durch ihre Abwesenheit die Verweigerung ihrer Zustimmung, so gut es unter den obwaltenden Verhältnissen möglich war, aber deutlich genug an den Tag legten[1].

44. Durch den in der 18. Sitzung decretirten Satz von der unbedingten Superiorität des Concils über den Papst war die ganze nachfolgende Thätigkeit der Basler Versammlung beherrscht. In der 19. allgemeinen Sitzung am 7. September 1434 beschloß man, eine neue Gesandtschaft nach Constantinopel zu schicken, um die Griechen womöglich dahin zu bringen, die Stadt Basel als Ort der Unionssynode sich gefallen zu lassen[2]. Die 20. Sitzung am 22. Januar 1435 hatte

[1] Vgl. hiemit Hefele a. a. O. S. 565 ff.

[2] Siehe über diese Sitzungen, die wir um der chronologischen Ordnung hier erwähnen, Genaueres bei Hefele a. a. O. S. 587 ff. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch. Bd. 2. S. 105.

einige Reformdecrete zum Gegenstand, von denen das wichtigste gegen den Concubinat der Geistlichen gerichtet war. Die 21. Sitzung (9. Juni) erneuerte bereits wieder die Streitigkeiten mit dem Papste. Während der jüngst verflossenen Monate hatte Eugen gegen das Concil die größte Nachgiebigkeit an den Tag gelegt. Um seinem in der Bulle Dudum sacrum gegebenen Versprechen, das Concil aufrichtig und mit aller Verehrung zu unterstützen, nicht bloß dem Sinne, sondern gleichsam dem Wortlaute entsprechend nachzukommen, hatte er am 15. November 1434 sogar einen Vertrag der Basler mit den Griechen bestätigt, obwohl er annehmen mußte, daß inzwischen der von ihm nach Constantinopel abgeordnete päpstliche Gesandte Garatoni daselbst anders lautende Verträge abgeschlossen habe. Das Alles rührte die Basler nicht. Sie wußten, daß der Papst, trotzdem er in der Fremde lebte und aus dem päpstlichen Gebiete wenige oder keinerlei Unterstützung bezog, immer noch große Ausgaben für kirchliche Zwecke zu machen hatte. Einen großen Theil derselben bestritt er bis dahin aus den Taxen und Gefällen, welche der päpstlichen Kammer bei Besetzung der Prälaturen zuflossen. Die Basler wußten, daß Eugen diese Gelder nothwendig hatte: nichtsdestoweniger faßten sie in der 21. Sitzung (9. Juni) einen Beschluß, des Inhalts, daß alle Taxen, besonders die Annaten, welche der römische Stuhl anläßlich der Verleihung oder Bestätigung von Kirchenämtern bisher bezogen hatte, abgeschafft seien. Wer diesem Canon zuwiderhandle, verfalle den Strafen der Simonie, der Papst solle in gleichem Falle dem Concil angezeigt werden. Es folgten langwierige Verhandlungen über diesen Gegenstand mit Eugen. Die in Basel anwesenden Legaten, zugleich die Präsidenten des Concils (Johann von Tarent und Anton von Padua), hatten sogleich in der Sitzung gegen die Aufhebung der Annaten protestirt, der Papst machte durch zwei an das Concil geschickte Specialgesandte erhebliche Einwendungen. Die Sache zog sich in die Länge. Das Basler Decret vom 9. Juni wurde von Eugen nicht bestätigt: er bestand darauf, daß ihm für die ausfallenden Annatengelder zuerst anderweitige Einnahmen zugesichert würden.

Inzwischen klärten sich die Zustände in Basel insoweit auf, daß die Besseren und Einsichtsvolleren die Unmöglichkeit eines fortgesetzten Streites mit dem Papste allmählich erkannten. Es bildete sich eine kleine päpstliche Partei, darunter Prälaten aus Frankreich, Italien und Spanien. Torquemada und sein Ordensgenosse Johann von Montenegro hatten ohnedieß bisher die Sache des Papstes in entschiedener Weise vertreten. So kam es, daß nur noch die Heißsporne unter den Prälaten, der Erzbischof und Cardinal Louis d'Allemand von Arles, der Erzbischof Ludwig von Aquileja, der berühmte Canonist Nicolaus

von Tudeschi, Erzbischof von Palermo, jedoch mit einer großen Anzahl (500—600) stimmfähiger Cleriker den Krieg gegen die Papalhoheit fortsetzten. In der Mitte beider Parteien suchte sich mit einer mehr vermittelnden Rolle der Cardinal Julian Cesarini zu halten: er hatte die papstfeindliche Bewegung des Concils so oft und vielfach unterstützt; bereits zu Ende des Jahres 1435 sah er seinen Einfluß auf die Mitglieder des Concils allmählich schwinden. Dieser war auf andere, kühne und weniger gewissenhafte Prälaten übergegangen.

45. In diese Zeit der sich klärenden Parteien fiel die Thätigkeit der Synode zur Reform des Appellationswesens. Veranlassung hierzu scheint die Sache des Augustinus von Rom und sein in der 22. Sitzung am 15. October 1435 in einigen Sätzen censurirtes Buch gewesen zu sein. Aus dem oben besprochenen Referate Torquemada's hierüber ist nicht gewiß, ob dieser der Commission des Concils, welche die als verdächtig ausgezogenen Sätze zu prüfen hatte, beigesellt war. Dagegen „redet er an der Spitze seiner Abhandlung die Bischöfe, Doctoren und Magister der italienischen Nation" an [1], spricht davon, daß unter den Magistern, denen die Prüfung der verdächtigen Conclusionen oblag, eine große Verlegenheit hinsichtlich der Quelle, aus welcher Augustinus von Rom die Grundlagen seiner Beweisführung geschöpft habe, entstanden sei; er hebt hervor, daß der glänzende Ruf desselben bei den Italienern stets ungetrübt gewesen; endlich theilt er mit, daß die von den italienischen Bischöfen bestellte Commission von Doctoren und Magistern eine mehrtägige Berathung gepflogen und darauf ihm, Torquemada, die Abfassung eines schriftlichen Referates übertragen habe. Wir fragen nun: wozu diese gesonderte Behandlung dieser Sache seitens der italienischen Prälaten und Doctoren, wenn nicht ein specielles Interesse sie dazu veranlaßte? Sie konnten bei einer eventuellen Verurtheilung des früheren Generals der Augustiner-Eremiten und jetzigen Erzbischofs von Nazareth, wenn ihnen dieselbe ungerecht schien, höchstens vom Spruch des Concils an den Papst recurriren. Dieß scheint auf Veranlassung einiger Freunde hin der Verfasser des censurirten Buches gethan zu haben. Wenigstens beschwert sich die Synode in dem am 20. Januar des darauffolgenden Jahres an Eugen erlassenen Monitorium darüber, daß dieser, wie die öffentliche Fama melde, eine Appellation zugelassen habe, die Augustinus von Rom gegen eine Sentenz des Concils, „gefällt über ein im Glauben irrthümliches und in seinen Ausdrücken verkehrtes Buch des ehemaligen Augustinergenerals", eingelegt habe. Auch habe Eugen Richter über die Angelegenheit bestellt [2]. Uns scheint die Sache

---

[1] Mansi XXX. p. 979.
[2] Mansi XXX. p. 1068.

so zu liegen, daß zu Basel einige Bischöfe Miene gemacht haben, sich des bedrohten Augustinus von Rom anzunehmen, und daß darauf hin die Concilsfreunde zu fürchten begannen, es möchte durch eine Appellation von der Synode an den Papst ihre Qualität als höchste Richterin in Glaubenssachen abermals in Zweifel gezogen werden. Hiefür sprechen auch die vorhandenen Zeitangaben. Denn am 15. October (in der 22. allgemeinen Sitzung) erfolgte die Censurirung der anrüchigen Conclusionen, und fast unmittelbar darauf, schon am 3. November 1435, wurden die Appellationen vom Concil an den Papst untersagt [1].

Viel acuter wurde die Appellationsfrage im Beginne des folgenden Jahres. Dießmal war der in Aix residirende König Renatus von Anjou der Veranlasser. Als nämlich dieser das Concil benachrichtigt hatte, daß der Papst in einer Streitsache der Kirche von Grasse (in der Provence) gegen das Concil entschieden habe, da kamen die Basler in einen großen Eifer. In einer Congregation vom 20. Januar 1436 wurde der Beschluß gefaßt, einige Bischöfe an den Papst abzuschicken, und demselben eine Frist zu bestimmen, bis zu welcher er „Alles, was er gegen das Concil gethan habe, zurücknehmen und alle Beschlüsse der Synode bestätigen müsse“ [2]. Von all dem scheint nichts zur Ausführung gekommen zu sein. Um so mehr beeiferte sich aber jetzt die Synode, Papst und Cardinäle gründlich zu reformiren. Am 25. März 1436 kam die 23. allgemeine Sitzung zu Stande, in welcher verschiedene hieher bezügliche Decrete veröffentlicht wurden. Auch die Appellationen vom Concil an den Papst waren, wie es scheint, in den vorbereitenden Versammlungen der Deputationen Gegenstand lebhafter Debatte. Man hatte nicht weniger beantragt, als ungefähr dieß: daß Niemand, auch nicht Kaiser und Papst, den Beschlüssen und Sentenzen eines Generalconcils auf irgend eine Weise, auch nicht unter dem Deckmantel der Appellation, entgegen treten dürfe; daß, so lange ein allgemeines Concil versammelt sei, derjenige, der durch ein vorausgegangenes Concil verletzt sei, Hilfe wiederum nur beim Concil suchen dürfe; daß Niemand das Recht habe, während der Dauer eines Concils von einem Decret oder einer Sentenz desselben an den Papst zu appelliren und ebenso wenig umgekehrt, bis vollständig Gehorsam geleistet und über die Schädigung Aufklärung gegeben sei. Wenn trotzdem Einer einem Decrete des Concils zu widerstehen versucht, diese Versuche innerhalb vier Monate nicht ausdrücklich und in vorgeschriebener Weise zurücknimmt, sondern den Gehorsam verweigert, oder seine Versuche fortsetzt, so wird er sowohl als der Richter, der Anwalt, Stellvertreter, Notar zum

[1] Mansi XXX. p. 958.
[2] Hefele a. a. O. S. 629.

Besitz wie zur Erlangung von irgend welchen Beneficien unfähig; er wird thatsächlich derselben verlustig und jeder derselben durch ewige Infamie gebrandmarkt[1].

Die Tragweite solcher Anträge leuchtet ein: dieselben zielten dahin, den Papst während der Dauer eines Generalconcils mundtodt zu machen. Die Competenz, derartige Beschlüsse zu fassen, entnahm man selbstverständlich einem Decrete der 40. Sitzung der Constanzer Synode, in welcher bestimmt war, „daß der künftige Papst vor Auflösung des (Constanzer) Concils die Kirche reformiren müsse rücksichtlich des Oberhauptes und der römischen Curie, und zwar in nachstehenden Punkten". Unter diesen Punkten figuriren nun an sechster Stelle die Appellationen an die römische Curie[2]. Daß das hier ausgesprochene Vorhaben der Väter zu Constanz nicht zur Ausführung kam, ist bekannt, umsomehr glaubte sich nun die Basler Synode berechtigt, in ausgiebiger Weise in der Sache vorzugehen. Torquemada verfaßte über den Gegenstand ein eingehendes Referat und trug dasselbe am 9. März 1436 in der Reformdeputation vor[3]. Wir theilen aus demselben mit, was die dem Verbot der Appellationen an den römischen Stuhl zu Grunde liegende dogmatische und kirchenrechtliche Anschauung betrifft.

46. Torquemada hebt vor Allem hervor[4], daß es eine doppelte Art von Concilsbeschlüssen gebe. Solche, welche göttlichen Rechtes seien, wie die auf den Glauben bezüglichen. Diejenigen, welche der Aufstellung derartiger Canones widersprechen, während sie doch wissen, was zum göttlichen Rechte gehört, sind als Widersacher des Glaubens und der christlichen Religion nicht zu hören. Eine andere Art Canones ist die, welche die heiligen Väter bei Generalconcilien de jure positivo aufgestellt haben. Wenn nun auch alle kirchlichen Bestimmungen, die von den heiligen Vätern mit einmüthigem Consens getroffen wurden, vom heiligen Geiste sind, so gehören doch nicht alle zum Naturgesetz oder zum göttlichen Recht, wie einige Herren hier in der Reformdeputation zu behaupten schienen, sondern nur zum positiven Recht. Gehörten alle Canones, die durch den heiligen Geist zu Stande gekommen sind, zum Naturgesetz oder zum göttlichen Recht, so wären dieselben indispensabel und die Kirche wäre durch Dispensirung von den durch den heiligen Geist geschaffenen Gesetzen in Irrthum gefallen. Dergleichen absurde Folgerungen würden sich noch mehr ergeben. Kirchengesetze von der Art, über welche wir hier vornehmlich berathen, sind

[1] Mansi XXX. p. 1072.
[2] Hefele a. a. O. S. 324. Vgl. S. 334, 338.
[3] Mansi XXX. p. 1094.
[4] Mansi XXX. p. 1072 sqq.

nun entweder mit dem Consens des Papstes oder seiner Präsidenten beschlossen oder nicht. Im ersteren Falle müssen dieselben von Allen beobachtet werden, und ist die Uebertretung derselben, wenn sie präceptorisch sind, eine Sünde. Hierfür Rom. 13, 1. Jegliche Seele sei den übergestellten Gewalten untergeben; denn es gibt keine Gewalt, außer von Gott: sonach, wer sich widersetzt der Gewalt, stellt sich Gottes Anordnung entgegen. Von solchen Gesetzen muß c. 5. violatores causa XXV q. 1 verstanden werden, welches den Fall annimmt, daß die Uebertretung aus Mißachtung der kirchlichen Gewalt oder aus Anmaßung geschehe. Andernfalls aber wäre (nach Johannes von Gott) die Behauptung (von der Sünde wider den heiligen Geist) falsch. Denn täglich handeln wir gegen die von den Kirchengesetzen gebotene Wohlanständigkeit und Vorsicht und ist dieß bei manchen Dingen bloß eine läßliche Sünde. Daraus ergibt sich die erste Folgerung, daß nicht jede Uebertretung der heiligen Canones eine schwere Sünde oder eine Blasphemie gegen den heiligen Geist ist, wie ein gewisser Herr neulich zu behaupten schien [1]. Die zweite Schlußfolge! Nicht durch die gleiche und nämliche Verpflichtung ist im Allgemeinen der Papst und das übrige christliche Volk an die Kirchengesetze gebunden. Denn nach Thomas (I. 2. qu. 96. art. 4) ist ein Gesetz zuerst Regel der menschlichen Handlungen, und weiter hat es zwingende Kraft. Bezüglich seiner directiven Kraft sind Alle, auch die Fürsten, an dasselbe gebunden; nicht so bezüglich der zwingenden Kraft desselben. Denn (nach Thomas) Niemand übt Gewalt gegen sich selbst. Da aber ein Gesetz seine zwingende Kraft nur durch den Fürsten hat, deßhalb ist nach den Rechtskundigen der Fürst von den Gesetzen frei: denn Niemand kann gegen ihn, wenn er gegen das Gesetz handelt, eine Verurtheilung aussprechen. Daß aber der Papst als Fürst der Kirche auf diese Weise von den kirchlichen und canonischen Bestimmungen frei sei, sagt das kirchliche Recht (c. 16 Ideo c. XXV qu. 1 Grat. § 1) mit den Worten: sacrosancta rom. Eccl. jus et auctoritatem sacris canonibus impertitur, sed non eis obligatur etc. Hiergegen streitet nicht das Decret der Constanzer Synode, denn man kann nicht glauben, daß dieses Concil den Fürsten der Kirche an die Beobachtung der kirchlichen Gesetze binden wollte, in anderer Weise, als ein Fürst überhaupt gebunden werden kann [2]. Auch gehört dieß nicht zur Reform der Kirche, schließt vielmehr eine Unordnung und eine Deformation ein, und es läßt sich nicht glauben, daß die Väter des Constanzer Concils mit ihrem Decret einen von aller Ordnung und Vernunft abweichenden Sinn ver-

[1] Mansi XXX. p. 1073 sq.

[2] Mansi 1074.

binden wollten. Ich schließe daher zuerst: 1) Ist auch das christliche Volk an die Beobachtung der Kirchengesetze auf doppelte Art gebunden, so scheint mir doch die in dem Antrag ausgesprochene Strafe, wenn sie in gleicher Weise auf die Uebertreter der Canones wie auf die Appellanten ausgedehnt wird, viel zu hart und gefährlich. Denn damit würde ja auf menschliche Gesetze und Einrichtungen mehr Gewicht gelegt als auf das Gesetz Christi, dessen Uebertreter mit keiner gleichen Strafe belegt werden. Außerdem würde durch diese Strafe (der Inhabilität und Infamie) das Amt des Papstes wie auch vieler Prälaten bei den Gläubigen in Zweifel gezogen, in Fällen thatsächlicher Bestrafung profanirt und als leer und nichtig verachtet werden — gar große Uebel! —; auch würde die Strafe dem Vergehen keineswegs entsprechen. Ich schließe: 2) die dem positiven Recht zugehörigen Canones können nicht als unveränderliche aufgestellt werden; denn ihre Materie ist veränderlich, entsprechend den verschiedenen Zeiten, Orten, Personen, deren Veränderlichkeit nicht abgemessen oder im Voraus sicher erkannt zu werden vermag. 3) Bei dem Papste muß die Gewalt verbleiben zu dispensiren und abzuändern, wie es die Noth oder der gemeinsame Nutzen erfordern. Man wende nicht ein, es seien ja Alle darin einig, daß der Papst in derartigen Fällen dispensiren könne und solle; er solle nur nicht ohne Grund dispensiren und ganz ohne Unterschied die Concilbecrete verletzen. Aber läßt sich denn das Maß der Noth oder des Nutzens Punkt für Punkt feststellen oder kann eine derartige Abwägung dem Urtheile eines Anderen als der kirchlichen Fürsten anheimgestellt werden? Oder weicht Etwas mehr von der Vernunft ab, als wenn man annulliren und zu nichte machen will, was angeblich ohne gesetzliche Ursache vor sich gegangen? Heißt das nicht die Welt mit Streit erfüllen, die Gewissen der Menschen beunruhigen, oft sogar die Christen bezüglich der Wirkung der Sacramente zweifelhaft machen? Denn die Einen würden sagen: Der Grund der Dispens war ein sehr gesetzlicher, die Andern würden dieß verneinen. Wirkliche Hirten würden angesehen, als wären sie es nicht, so daß ihre gottesdienstlichen Opfer für gottlos gehalten würden. Sehen wir übrigens, wie auf diesem Concil, von welchem die Welt und die römische Curie die Reform erwartet, bei Dispensen die Nothwendigkeit oder der augenfällige Nutzen abgewogen wird. Zu unserer Ehre will ich davon schweigen.

Soviel über die Canones, die von allgemeinen Concilien in Uebereinstimmung mit dem Papst oder dessen Präsidenten aufgestellt oder von jenem bestätigt sind. Werden dieselben bloß vom Concil decretirt, während kein Papst da ist oder nicht mit einstimmt, sondern selbst oder durch seine Präsidenten Widerspruch erhebt, so behaupten die Gelehrten, daß dergleichen Canones, wenn sie zum positiven Recht gehören, Nie-

manden zur Beachtung verpflichten. Denn kein Gesetz hat die Kraft zu verpflichten, so lange es nicht durch die Autorität des Fürsten bestätigt ist. Der ein kirchliches Gesetz bekräftigende oder bestätigende Fürst aber ist nach c. XXV. qu. I. c. 16 ideo der Papst. Wo seine Autorität nicht hinzutritt, scheinen die Gesetze nicht zu verbinden. Dieß erhärtet sich aus der 6. Sitzung des Concils von Chalcedon, aus c. 1 bene quidem dist. 96; aus der Praxis aller Concilien, deren Sorge stets dahin ging, die aufgestellten Canones an den Papst zur Bekräftigung und Bestätigung zu schicken. Dieß auch geschah auf dem Concil zu Constanz, nachdem Martin V. zum Papst gewählt war. Man sage nicht, das Constanzer Concil habe befohlen, daß jeder Gläubige den Decreten, Verfügungen &c. des allgemeinen Concils gehorchen müsse. Denn das ist bloß von jenen Bestimmungen zu verstehen, die am Concil unter allgemeiner Uebereinstimmung getroffen wurden. Dieß scheint jedoch nicht der Fall zu sein, wenn der Papst oder seine Präsidenten sich nicht betheiligen. Ich mache deßhalb den Schluß:

1) Wer der Aufstellung von Kirchengesetzen widerspricht in der Absicht, an sich oder Anderen die Reform der Kirche zu hindern, ist als ein öffentlicher Feind zu achten und nicht zu berücksichtigen.

2) Wer sich der Aufstellung von Gesetzen entgegenstellt, weil dieselben ausdrücklich den apostolischen Stuhl beeinträchtigen oder dessen Privilegien und Autorität zerstören, ist nicht als ein Behinderer der Reform oder seine Handlungsweise als schlecht zu beurtheilen; er ist vielmehr zu loben und auszuzeichnen wegen seiner Treue gegen eben diesen heiligen Stuhl, welchem nach dem hl. Gregor unser Herr Jesus Christus die Herrschaft und den Vorrang über die ganze Kirche mitgetheilt hat.

3) Nicht zu tadeln oder einer schlimmen Handlungsweise zu bezichtigen sind diejenigen, welche den erwähnten Canones vor deren Abschluß sich widersetzen, weil dieselben weder den Gegenden, noch auch den löblichen alten Gewohnheiten angemessen sind. Sie können dieß auf gerechte Weise thun, da die Gesetze den Staaten angepaßt werden müssen, und nicht umgekehrt.

4) Diese Anträge sind der Eigenschaften eines guten Gesetzes baar; sie sind nicht gerecht, nicht ausführbar, nicht den Gewohnheiten der Heimath entsprechend, nicht zu Zeit und Ort passend, nicht nothwendig, nicht nützlich und deutlich, nicht dem Gemeinwohl, sondern nur dem Privatvortheil förderlich; die Gegner solcher Anträge erweisen der allgemeinen Kirche einen großen Dienst. Denn ihr Eifer geht dahin, daß keine ungerechten Gesetze gemacht werden. Wenn einige Herrn behaupten, es gehört zur Reform des Hauptes und ist gut, wenn der apostolische Stuhl regulirt wird und in lobenswerther Weise die Kirche

zu ihrem Frommen regiert: so gestehen wir dieß zu, nur fehlt der Beweis, daß ihre Anträge von dieser Gattung sind und daß dieselben nicht viel eher zum Ruin als zur Reform der Kirche führen. Hierin bewegt sich unser Streit nicht in dem Wunsch nach Reform. Hiedurch ergibt sich die Verschiedenheit der Meinungen, daß gewisse Leute das Licht Finsterniß, Andere aber die Finsterniß Licht nennen.

5) Zwar möchten diejenigen, welche Bestimmungen allgemeiner Concilien aus Mißachtung nicht annehmen, schwer sündigen: wenn sie dieselben aber deßhalb nicht annehmen, weil mehr Gutes verhindert wird und nur zu viele Uebel aus ihnen folgen, so scheint es, daß sie nicht sündigen, wenn nur dem Vorgesetzten der ganzen Kirche, dem Papste, die Ursache hievon bekannt ist. So lesen wir von den Engländern, denen der hl. Gregor gestattete, bei Eheschließungen in dem verbotenen Grade gegen die Canones vieler Concilien zu handeln (c. 20. Quaedam XXXV. qu. 3). Soviel in Kürze über die Canones eines allgemeinen Concils, aus Anlaß einiger Bemerkungen der Vorredner und zur Informirung der weniger Einsichtigen [1].

Es würde zu weit führen, die ganze Abhandlung Torquemada's über die weitgehenden Anträge der Basler Concilsfreunde in Sachen der Appellationen an den römischen Stuhl auch nur im Auszuge hier wieder zu geben: die Frage begegnet uns ohnedieß auch in der Summa. Aus dem oben Mitgetheilten leuchtet aber schon ein, daß die Reform des Appellationswesens in Basel ganz anders aufgefaßt wurde, als dieß in Constanz geschehen war. Hier wurde die Berechtigung, an den apostolischen Stuhl in irgend einer Sache zu recurriren, im Allgemeinen nicht geläugnet. Der oberste apostolische Hirt galt als Richter in allen kirchlichen Angelegenheiten; sein letztes Urtheil brachte den Abschluß jedes Streites. Man wollte dort bloß der Häufigkeit der Berufungen nach Rom einen Damm setzen und Martin V. selbst hat in seinem Reformentwurf vom 20. Januar 1418 einige dahin zielende Bestimmungen aufgenommen [2]. Zu Basel faßte man die Frage ganz anders auf. Es erschien als ein Verbrechen gegen die Superiorität des Concils, wenn dieses eine Sache entschieden hatte, der Papst aber als höher stehender Richter sich gerirend noch eine Berufung zuließ, besonders aber wenn er gegen die Synode entschied. Hiegegen mußte Abhilfe getroffen werden. Man glaubte durch angedrohte Straffentenzen gegen die Appellanten wie gegen den Papst am besten zum Ziel zu kommen: allein so extrem die eingebrachten Vorschläge waren, ebensowenig Gefallen scheinen sie im Großen und Ganzen gefunden zu haben.

[1] Mansi XXX. p. 1073—78.

[2] Hefele a. a. O. S. 338.

Die 23. allgemeine Sitzung, welche am 25. März 1436 gefeiert ward, und die in ihr notirten Reformdecrete enthalten keine Bestimmungen hinsichtlich der Appellationen.

47. Ein viel weiter gehender, auf die Reform des päpstlichen Stuhles abzielender Antrag, der vor der 23. Sitzung in der Reformdeputation zur Sprache kam, ging nach einem uns noch erhaltenen Referat Torquemada's dahin, „daß der zum Papst Erwählte schwören müsse, alle Beschlüsse des Basler Concils, besonders die über die Fortsetzung der Generalconcilien und über die Bestätigung der Wahlen zu beobachten; außerdem gehe er des Rechtes auf den Papat verlustig; auch sei er, wenn er nicht schwören wolle, anzusehen, als ob er Verzicht geleistet hätte[1]. Die Freunde der Basler Ideen wollten Garantien schaffen gegen einen Mißbrauch der päpstlichen Gewalt: dabei überstürzten sie sich in bedenklicher Weise. Torquemada äußert sich über den Gegenstand wie folgt: Die Frage ist, ob das Concil Bestimmung treffen solle, daß der Papst einen Eid ablege, durch den er sich verpflichte, die rein positiven Decrete eines Concils einfach und schlechthin (simpliciter) einzuhalten und zwar unter Strafe des Verlustes seiner Würde. Zuerst ist nun hiegegen zu bemerken, daß es nicht angeht, wenn ein Generalconcil den Papst durch einen Eid an die Beobachtung seiner Beschlüsse bindet. Ein Hinderniß dagegen ist der Vorrang der päpstlichen Würde. Denn nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 79 art. ult.) kommen am Eide zwei Momente in Betracht, das dem höchsten Gotte im Eide geleistete Zeugniß — und in dieser Hinsicht gebührt dem Eid die größte Verehrung — und die durch den Eid geschaffene Bestätigung oder Festigung eines menschlichen Ausspruches. Dieses Moment ist ganz anderer Art. Die Aussage eines Menschen bedarf nämlich keiner Bestätigung, wenn man nicht über dieselbe Zweifel hegt. Dieses Moment aber beeinträchtigt die Würde einer Person. Daher paßt es nicht für eine Person von hoher Würde, einen Eid abzulegen." Da nun die Würde des obersten Priesterthums so hoch steht, daß der zur selben Erhobene entweder ein Heiliger sein oder für einen solchen genommen sein muß, so derogirt es der päpstlichen Würde sehr, wenn in solchen Dingen ohne die höchste Nothwendigkeit die Verpflichtung zur Einhaltung von Beschlüssen durch einen Eid vorgenommen wird. — Ein weiterer Grund gegen einen derartigen Eid ergibt sich aus der Superiorität. Der Fürst ist frei vom Gesetze, d. h. von der zwingenden Gewalt desselben. Daraus folgt, daß er zur

[1] Mansi XXX. p. 599. Hier wird dieses Referat Torquemada's irrthümlich in das Jahr 1433 verlegt. Allein von der Fortsetzung der Generalconcilien war zu Basel erst im Jahre 1436 die Rede.

Beobachtung eines Gesetzes auch nicht durch die Fessel des Eides genöthigt werde. Ebenso steht die Fülle seiner Gewalt entgegen. Denn nach dem Concil von Vienne liegt beim Papste in Folge der Fülle seiner Gewalt die volle und freie Verfügung über Kirchen, Personate ꝛc. — Alsdann aber ist ein solcher Eid rechtlich unmöglich. Denn wenn es zur Gewalt des Papstes gehört, die Gesetze der Concilien mit seiner Autorität zu bekräftigen, so kann ein solches, dessen Gesetz zwingende Kraft nur vom Papste hat, den Papst nicht mit der Fessel des Eides oder einer Strafe zur Beobachtung seines Gesetzes zwingen. Auch die Privilegien des apostolischen Stuhles, welche in Abrede zu stellen die Häresie involvirt, widerstreiten dem Eide. Unter diesen Privilegien ist das eine, daß er (der Papst) Richter über die Gesetze ist; er kann sie strenger und milder anwenden, wie es ihm für das Wohl der Kirche gerade passend scheint. Wird er nun durch einen Eid zur unbedingten Einhaltung der Concilsdecrete verpflichtet, so ist ihm jenes Privileg offenbar abgenommen. Denn ist er eidlich gehalten, dann ist er nicht als Richter über die Gesetze, sondern nothwendig als Beobachter derselben aufgestellt. Das Nämliche ergibt sich aus seiner Superiorität. Mit Rücksicht auf diese wird bei jedem Versprechungseid des Papstes seine oberste Gewalt (auctoritas) als ausgenommen gedacht. Denn es scheint nothwendig, daß die Autorität des höchsten Richters, der über die Thaten, Gelübde, Eide Anderer zu richten hat, immer frei und ausgenommen bleibt. Dieß ist mit dem vorgeschlagenen Versprechungseid nicht vereinbar. Denn wäre die Gewalt gebunden, so wäre sie nicht frei und ausgenommen und der Papst wäre nicht im Stande, Andere zu dispensiren. Uebrigens war auch der Gebrauch bei den alten Concilien ein ganz anderer. Von Alters her hat man es nie erlebt, daß die Concilien der römischen Kirche ein Gesetz vorgeschrieben haben (nach c. 4. Significasti de elect. I. 6). Da vielmehr alle Concilien durch die Autorität der römischen Kirche zu Stande kamen und durch sie Geltung erlangten, so ist bei ihren Gesetzen die Autorität Roms offenbar ausgenommen. Also ist eben dieser Grund (von der Gewalt der Concilien, dem Papste Gesetze vorzuschreiben) auch jetzt nicht beizuziehen. Denn dieses Concil hat keine größere Autorität als die frühern und hängt nicht weniger vom apostolischen Stuhle ab als jene; auch ist es verpflichtet, in nicht geringerem Maße ein würdiges Verhalten gegen jenen Stuhl zu beobachten als die in frühern Tagen gefeierten Synoden. — Ein weiterer Beweis ergibt sich aus der dem obersten apostolischen Fürsten schuldigen Ehrerbietung. Ihm vor Allen in der streitenden Kirche müssen wir Ehrfurcht und Hochachtung erweisen; denn er ist der Vicar Christi und vertritt dessen Stelle; der Glanz seiner Ehre und seines Werthes ist im christlichen Volke zu so pflegen, daß wir viel

eher eine Menge zeitlicher Verluste heimnehmen müssen, als daß sein Ansehen verdunkelt wird. Halten wir nun den Papst zu dem Schwure an, die Concilsdecrete zu beobachten, so schaffen wir eine Veranlassung, daß der Papst beim christlichen Volke für infam und ehrlos gehalten wird, da zu fürchten steht, er werde zuweilen entweder meineidig sein oder doch dafür gehalten werden. Es geht sogar gegen das Naturgesetz, daß die Glieder nicht jeder Veranlassung, aus welcher die Entehrung ihres Hauptes folgt, vorbeugen. Man sage nicht, es bleibe dem Papste die Epikie, vermöge deren er beim Vorhandensein eines vernünftigen Grundes dispensiren kann. Denn Solchen, welche diese Gründe nicht kennen oder sie als nicht vernünftig ansehen, bleibt jene Meinung vom Papste doch. Auch ist es oft ja gar nicht möglich, solche Concilsbeschlüsse einzuhalten: denn oft werden dem Papste die Fürsten ungelegen sein, welchen gefällig zu werden, wenn es ohne Sünde geschehen kann, für ihn oft eine Nothwendigkeit sein wird; außerdem muß bei dem Papste die Freiheit, die Decrete einzuhalten oder nicht, je nachdem es der Nutzen der Christenheit verlangt, bestehen bleiben. Dazu kommt, daß der vorgeschlagene Beschluß die Gefahr oder Veranlassung zu Spaltungen in sich trägt. Denn durch einen Eid gebunden, wird der Papst die Concilsdecrete entweder einhalten müssen, obwohl ihre Beobachtung entweder schädlich oder unerlaubt erscheint, oder er wird bei eingetretenem vernünftigen Grunde dieselben nicht beobachten. Im ersteren Falle wird er sich nicht an die Decrete halten: denn er würde ja sündigen, indem er zum Schaden der Christenheit handelt; im letzteren Falle werden Viele nicht begreifen, daß der Grund seines Vergehens ein gesetzlicher und zureichender war, werden die Sache frech aufnehmen und den Gehorsam verweigern. Die Folge wird eine Auflehnung gegen den apostolischen Stuhl sein und man wird sich dabei auf ein Concilsdecret stützen, den Papst anschuldigen und ihn wegen des Meineids für infam erklären. Man sage nicht, daß in dem (vom Papst ausgehenden) Wahldecret jener vernünftige Grund angegeben sein müsse; denn dieser kann ja ein solcher sein, daß durch denselben die weltlichen Fürsten geärgert oder gereizt würden — und in diesem Falle ist es ja besser zu schweigen — und außerdem, was dem Richter ein vernünftiger und zur Nichteinhaltung der Decrete zureichender Grund zu sein scheint, das wird von Andern als nicht vernünftig beurtheilt werden. Dann ist die Verwirrung da, und die Infamie des Papstes und der Stoff zur Spaltung. — Auch ist es ungerecht, den Papst durch einen solchen Eid binden zu wollen. Die untergeordneten Stände der Kirche werden zur Einhaltung der sie angehenden Gesetze nicht in dieser Weise genöthigt: jetzt will das Generalconcil dieses am Papste zur Ausführung bringen. Es gibt keine Beschönigung dieser Handlungsweise; denn bei

dem obersten Lenker der Christenheit muß die Freiheit zu dispensiren nothwendig vorhanden sein; er muß die gegebenen Gesetze, den zur Behandlung kommenden Angelegenheiten entsprechend abändern können. Daher ist es ungerecht und beleidigend für den apostolischen Stuhl, ein solches Decret aufstellen zu wollen. Endlich steht die Form der Papstwahl diesem als Hinderniß entgegen. Denn jede ungewisse und bedingte Wahl ist nach den Herrn Juristen ungiltig. Eine derartige Wahl des Papstes wäre aber sicherlich eine bedingte: denn es wird in dem vorgeschlagenen Decrete gesagt, der Erwählte soll, wenn er nicht schwören wolle, angesehen werden, als hätte er Verzicht geleistet."[1]

Torquemada's Ausführungen über diesen Gegenstand brachten so viel zu Stand, daß von der proponirten Eidesformel bloß die zuletzt erwähnte Clausel von einem imputirten Verzicht weggelassen wurde. Im Uebrigen ward in der 23. Sitzung beschlossen, der Papst müsse schwören, „daß er den katholischen Glauben, wie er durch die allgemeinen Concilien, namentlich die von Constanz und Basel bestimmt sei, festhalten und bis auf's Blut vertheidigen, mit Abhaltung allgemeiner Synoden fortfahren und die Wahlen nach den Decreten des Basler Concils bestätigen wolle." Die Synode wollte außerdem in dieser Sitzung die Zahl der Cardinäle auf 24 beschränkt wissen; sie erneuerte ihr Decret von der 12. Sitzung über die Abschaffung der Reservationen und von der Bestätigung der canonischen Wahlen. „Glaube der Papst, eine solche Wahl gereiche zum Schaden der Kirche, so könne er mit der Majorität der Cardinäle und nach reiflicher Erwägung dieselbe verwerfen und das Kapitel oder den Convent zu einer Neuwahl auffordern."[2]

48. Es soll hier über diesen Beschluß der Basler Synode an sich kein Tadel ausgesprochen werden: Die Freiheit der canonischen Wahlen liegt im Geiste der kirchlichen Gesetze, und soll, wo nur immer möglich, unangetastet bleiben. Aber wir müssen dieses Decret, weil es von der Basler Synode ausging, mit andern Tendenzen derselben in Zusammenhalt bringen: nämlich damit, daß die Majorität derselben darauf ausging, die Vollgewalt des apostolischen Stuhles zu schmälern und dessen Einfluß auf die Kirche auf ein möglichst geringes Maß zurückzuführen. Erwägt man noch, daß hinter allen derartigen Decreten die Superiorität des Concils über den Papst stand, so ist außer Zweifel, daß die Auflehnung einer kirchlichen Versammlung gegen das Oberhaupt der Kirche in der Basler Reformthätigkeit einen ziemlich deutlichen Ausdruck fand. Dieß steht vom Basler Concil gleich-

---

[1] Mansi XXX. p. 600—604.

[2] Hefele, a. a. O. S. 632.

sam principiell fest, ganz abgesehen von den praktischen Unzukömmlichkeiten, die seine Beschlüsse zur Folge haben mußten. Die eine schlimme Folge der Decrete über die Freiheit der canonischen Wahlen war von Torquemada schon im Jahre 1433, in seiner Schrift über das Nichtigkeitsdecret hervorgehoben worden: sie bestand darin, daß unter den damaligen Zeitverhältnissen die weltlichen Gewalthaber einen noch größern Einfluß auf die Besetzung der kirchlichen Stellen erlangen mußten[1]. Die andere bestand in der Entblößung des Papstes von jenen finanziellen Kräften, die er zur Regierung der Kirche, speciell zur Besoldung der Cardinäle und Curialbeamten, zur Bestreitung der zahlreichen und kostspieligen Gesandtschaften, die von Rom aus nach allen Ländern gingen, unumgänglich nothwendig hatte. Bei Eugen IV. obwaltete noch der weitere Umstand, daß er aus dem päpstlichen Gebiete vertrieben, sozusagen aller Einkünfte von dorther beraubt war und daß die Angelegenheit der Griechenunion ihm bedeutende Lasten auflegte. Unter solchen Umständen waren die Decrete über Abschaffung der Reservationen, der Taxen und über die Wiederherstellung der freien canonischen Wahlen von mehr als zweifelhaftem Werth. — Was sollte der Beschluß über die Zahl der Cardinäle, die nicht über 24 steigen dürfe, der Christenheit fruchten? Es ist wahr, daß manche Glieder des heiligen Collegiums eine prächtige Hofhaltung führten, aber war dieß bei der Mehrzahl der Fall? Führten viele derselben auch in jener Zeit nicht ein strenges und erbauliches Leben, wurden nicht Einige, wie Albergati vom heiligen Kreuze, nach ihrem Tode als Heilige verehrt? Was sollte also zunächst die Beschränkung ihrer Zahl? Diese mußte doch (auch nach dem damaligen Rechte) dem Papste überlassen bleiben, in dessen Interesse es lag, keine unnöthigen oder nutzlosen Cardinalspromotionen vorzunehmen, der aber auch stets befugt bleiben mußte, diejenige Zahl tüchtiger Männer, die ihm zur Regierung der Kirche nothwendig war, in das heilige Collegium zu rufen[2]. — Zu welchem Resultate brachte es, um hier ein anderes Object der conciliarischen Thätigkeit der Basler zu erwähnen, das Concil in der Böhmen oder Husitensache? Es ist bekannt, daß die Synode von Constanz mit ausreichender Sorgfalt und mit hinlänglicher Geduld die Lehren und Anschauungen des Hus geprüft und die häretischen Behauptungen desselben mit dem Anathem belegt hatte. Insbesondere waren die Beschlüsse jener Synode in dieser Sache zweifelsohne von Martin V. bestätigt worden. Das Glück der Waffen machte jedoch die Anhänger des Hus insolent und sie glaubten berufen

---

[1] Mansi XXX. p. 565.

[2] Sixtus V. bestimmte durch die Constitution Postquam verus ille vom Jahre 1586 die Zahl der Cardinäle auf 70.

zu sein, der ganzen Welt Gesetze vorschreiben zu können. Als im Januar 1433 ihre Abgeordneten nach Basel kamen, waren sie im Voraus der festen Ueberzeugung, sie würden die Väter und Doctoren daselbst zu ihren Lehrmeinungen herüberziehen. Die langen Disputationen in den ersten Monaten des Jahres 1433 verliefen deßhalb auch fast ohne jedes positive Resultat. Im November (30.) 1433 kamen alsdann zwischen dem Prager Landtag und den Abgesandten des Concils die sogenannten Prager Compactaten zu Stand, deren Hauptsatz dahin ging, daß den Böhmen und Mähren die Communion unter beiden Gestalten zu gewähren sei, jedoch unter der Bedingung, daß die Priester dem Volke lehren, die Communion unter einer Gestalt sei ebenso gut und Christus unter jeder der beiden Gestalten gegenwärtig. Allein die meisten Böhmen hatten an diesen Abmachungen keinen Gefallen: das häretische Treiben dauerte bei denselben mit ungeschwächter Kraft fort und mit gleichem Eifer betrieben sie den Krieg. Erst mit der Schlacht bei Lipan, (30. Mai 1434), in welcher die Taboriten militärisch beinahe vernichtet wurden und ihre beiden Anführer, Procop der Große und der Kleine fielen, trat eine kleine Wendung zum Bessern ein. Es gelangten jetzt wenigstens die gemäßigten Husiten zur Herrschaft, die Katholiken und kaiserlich Gesinnten blieben aber noch die Unterdrückten. Es folgten nun abermals langwierige Verhandlungen zu Regensburg, Brünn und Stuhlweißenburg, ohne den Abschluß aller Differenzen herbeizuführen (1435). Dazwischen treten neue Kriege und Fehden zwischen den gemäßigten und extremen Husiten: erst im Juli 1436 konnten die Abmachungen (Compactaten) zu Iglau publicirt werden. Die nächste Folge dieses Friedensschlusses war keine kirchliche, sondern eine politische, diese nämlich, daß Sigismund jetzt allgemein in Böhmen und Mähren als König anerkannt wurde. Wer glauben wollte, daß unter den Böhmen dadurch auch der kirchliche Friede gesichert war, würde sich täuschen: die religiösen Parteien bestanden fort und feindeten sich gegenseitig an; die Katholiken hatten am meisten darunter zu leiden. Das Concil aber sah am Ende der Thätigkeit, welche es zur Zurückführung der Böhmen in den Schooß der katholischen Kirche entfaltet hatte, sich keineswegs am Ziel seiner Wünsche. Es hatte der gemäßigten unter den husitischen Parteien, den Utraquisten den Laienkelch gestattet, in dem Glauben, dem Dogma der Kirche bei diesem Volke keinen Eintrag zu thun. Allein man kann sagen, fast gerade das Gegentheil von dem, was man erwartet hatte, trat ein. Auch die Utraquisten waren noch unwissend und fanatisirt genug, um sich an die getroffenen Abmachungen nicht zu halten. Viele derselben scheuten sich sogar nicht, dieselben offen zu übertreten. Gerade diese waren es, die unter Rokycana fortfuhren, das Land zu beunruhigen.

Auch der utraquistisch gesinnte König Georg Podiebrad unterstützte sie, und bis 1471, wo diese beiden Männer starben, kam kein Friede in das Land. Erst dem katholischen Könige Ladislaus von Polen war es nach dem Rathschluß der göttlichen Vorsehung vergönnt, durch einen im Jahre 1485 zu Kuttenberg abgeschlossenen Religionsfrieden Ruhe und Ordnung in Böhmen zu sichern.

49. Durch die eigenthümliche Art der Behandlung, welche die Basler Majorität in der Griechensache beobachtete, gelangte das Concil an das Ende seines legitimen Bestandes. Schon geraume Zeit waren die einsichtsvollen Griechen zur Ueberzeugung gekommen, daß nur eine enge Verbindung mit dem Abendlande sie vor den heranbringenden Türkenschaaren retten könne. Die kirchliche Trennung mußte deßhalb vor Allem gehoben werden. Die Päpste kamen diesem Verlangen mit der größten Bereitwilligkeit entgegen und hatte Martin V. bereits einen Vertrag mit ihnen abgeschlossen, vermöge dessen eine Unionssynode in Italien gehalten werden, der Papst aber die Kosten tragen solle. Eugen IV. wandte dieser Angelegenheit die größte Sorgfalt zu. Er gedachte ohne Zweifel den von seinem Vorgänger abgeschlossenen Vertrag zur Ausführung zu bringen und seine Absichten gingen beim Beginn seines Pontificates dahin, die Unionssynode bald möglichst abzuhalten. Allein ein unerwartetes Hinderniß stellte sich seinem Vorhaben entgegen: es war der Widerstand der Basler, ihre Versammlung aufzulösen und sich an der im Jahre 1433 in Bologna abzuhaltenden Unionssynode zu betheiligen. Dieser Widerstand beschäftigte nun den Papst vollauf mehrere Jahre und wurde sozusagen ein ständiges Hinderniß für die glückliche Erledigung der Griechensache. Der legitime Bestand der Basler Synode trat endlich ein, damit aber auch jener Uebermuth, der sie beständig antrieb, auch in der Griechensache dem Papste stets den Rang abzulaufen; dabei schien sie von Anfang nur das eine Interesse zu haben, daß die Unionssynode in Basel abgehalten werde. Sie scheute zu diesem Zwecke nicht davor zurück mit den Griechen dahingehende Verhandlungen anzuknüpfen, ohne dem Papste zuvor auch nur Mittheilung zu machen. So kam es, daß der päpstliche Gesandte Garatoni schon im Jahre 1433 mit dem griechischen Kaiser und dem Patriarchen dahin einig geworden war, daß die Unionssynode in Constantinopel in Gegenwart eines päpstlichen Legaten abgehalten werde und im Sommer 1434 sollte durch ebendenselben Gesandten bereits ein Vertrag hierüber abgeschlossen werden. Dieser Vertrag kam wirklich zu Stand [1], aber trotzdem vereinbarten die Basler in ihrer 19. allgemeinen Sitzung vom 7. Sept. mit den griechischen

---

[1] Hefele a. a. O. S. 591.

Gesandten ein neues Abkommen, nach welchem die Unionssynode im Abendlande, in einer den Griechen genehmen Stadt zu Stande kommen sollte. Eugen beschwerte sich über dieses, der ganzen Angelegenheit nachtheilige Verhalten der Basler, bestätigte jedoch nichtsdestoweniger das am Concil getroffene Abkommen (15. Nov. 1434). Nach weitern verschiedenen Unterhandlungen mit den Griechen [1] kam man am 6. Dec. 1436 in Basel zu dem Beschlusse, behufs der Union mit denselben sei die beabsichtigte Synode in Basel oder Avignon oder in einer Stadt Savoyens abzuhalten. Als Cardinal Cesarini widerrieth und die Formulirung des Beschlusses verweigerte, nahm Cardinal d'Allemand unbefugter Weise das auf sich. Der Papst gab dem Beschlusse seine Zustimmung nicht, der Gesandte des griechischen Kaisers protestirte gegen ihn zu Basel (15. Febr. 1437), worauf die Basler (23. Febr.) die Abordnung einer neuen Gesandtschaft nach Constantinopel beschlossen. Bei Abwesenheit der Legaten führte d'Allemand den Vorsitz. Nach Basel wollten die Griechen nicht kommen, auch nicht nach Savoyen. Der für die Stadt Avignon bestimmte Termin war abgelaufen. Es kam unter den Baslern selbst zu stürmischen Auftritten. Die päpstlichen Legaten, auch Nicolaus von Cusa, sprachen sich für Florenz, Udine oder eine andere dem Papst und den Griechen genehme Stadt als Synodalort aus; aber die Hefe der Synode unter Führung des Cardinals von Arles, der Patriarchen von Antiochien und Aquileja, der Erzbischöfe von Lyon und Palermo widerstand heftig. In der 25. Sitzung (7. Mai 1437) traten die beiden Parteien einander feindselig gegenüber, jede ihr besonderes Decret bereit haltend, jede der andern zuvorzukommen bemüht, wobei es selbst an Thätlichkeiten nicht fehlte. Zuletzt wurden zwei Decrete von den verschiedenen Parteien gleichzeitig tumultuarisch verlesen. Das Decret der besonnenern Minderheit ging dahin: der Congreß mit den Griechen sei in Florenz oder Udine oder in einer andern Stadt Italiens zu halten, der Zehnte zur Bestreitung der Reisekosten erst nach Ankunft der Griechen zu erheben; das der Mehrheit bestand auf Basel, Avignon oder einer Stadt Savoyens und auf der sofortigen Erhebung des Zehnten von allen geistlichen Personen. Da jede Partei begehrte, daß das Siegel des Concils ihrem Beschlusse beigedrückt werde, wurden endlich am 14. Mai zur Schlichtung des Zwistes Cardinal Cervantes, der Erzbischof von Palermo und der Bischof von Burgos bestellt. Nach ihrem Entscheid ward das Decret

[1] Wir entnehmen obige Darstellung Dr. J. Hergenröthers Handb. der allgem. Kirchengesch. Bd. 2. S. 108—110. Die Urkunden sind am besten zusammengestellt von Eugen Cecconi (jetzt Erzbischof von Florenz) in s. Studii storici sul Concilio di Firenze. P. I. Antecedenti del Concilio. Firenze 1869.

der Mehrheit gesiegelt, durch List aber auch nachher das der Minderheit, worüber neue Streitigkeiten ausbrachen[1]; der Erzbischof von Tarent ward deßhalb verhaftet und rettete sich durch die Flucht zum Papste. Eugen IV. bestätigte das Decret der Minorität und auch der griechische Gesandte erklärte, nur diese werde von ihm und seinem Monarchen als das rechtmäßige Concil betrachtet. Nun legte die revolutionäre Mehrheit von Basel auch den letzten Schein von Mäßigung gegen den Papst ab .... Entgegen den Mahnungen des Kaisers, der Cardinäle Cesarini und Cervantes und der gemäßigteren Partei wurden der Papst und die Cardinäle binnen 30 Tagen vor das Concil geladen wegen Ungehorsams gegen dasselbe und seine Decrete, wegen Gewaltmißbrauch und schlechter Regierung . . . Cesarini hatte sich geweigert, der 26. Sitzung vom 31. Juli 1437, in der diese Beschlüsse gefaßt wurden, zu präsidiren; sein Protest blieb fruchtlos . . . In der 27. Sitzung (27. Sept.) ward das Decret der Minderheit vom 7. Mai verworfen, und auf das Gerücht hin, Eugen gedenke Avignon zu verpfänden oder zu verkaufen, jede Veräußerung dieses Gebietes untersagt. Nach Ablauf der 60 Tage erfolgte am 1. October in der 28. Sitzung die Contumaz-Erklärung gegen den Papst. Diesen hatte Ambrosius Traversari am 6. Sept. aufgefordert, gegen die wahnsinnige Wuth einer Versammlung, die gleich einer Räubersynode zu behandeln sei, mit aller Strenge einzuschreiten. Eugen erließ nun am 18. Sept. 1437 eine feierliche, von acht Cardinälen unterschriebene Bulle (Doctoris gentium), worin er der christlichen Welt den Sündenspiegel der Basler vorhielt und für den Fall, daß diese gegen Papst und Cardinäle irgend etwas unternehmen würden, die sofortige Verlegung des Concils nach Ferrara aussprach. Zugleich berief er alle Berechtigten an den Ort der neuen Synode[2].

50. Von der Thätigkeit Torquemada's zu Basel, welcher durch die Bulle Doctoris gentium nunmehr ein Ziel gesetzt war, wissen wir fast nichts, als daß derselbe Schriften geschrieben, Reden gehalten und gegen die Doctrin von der Obmacht des Concils über den Papst mit aller Macht gestritten hat. Er steht, was den Reichthum seiner Thätigkeit hierin betrifft, am Basler Concil fast einzig da. Im Frühjahr 1433 verfaßte er sein Schriftchen über das Weihwasser, ein Gegenstand, von dem er glaubte, daß er von den Lehrern der Schule etwas vernachlässigt sei[3], aber noch im Herbste desselben Jahres folgte

---

[1] Interessant ist ein Votum des Joh. von Polemar vom Sommer 1437, das beweisen soll, wie in dieser Sache die Minorität virtualiter et potestative das wahre und ganze Concil constituire. Cecconi l. c. Doc. 123. p. CCCXXVII sq.

[2] Hefele a. a. O. S. 651.

[3] „Rarus de sacramentalibus inter doctores diffusus est habitus sermo,

sein umfangreicher und wohlgegliederter Tractat über das Richtigkeitsdecret, nachdem er selbstverständlich in der Reformdeputation mit Entschiedenheit gegen den Vorschlag aufgetreten war. Das Jahr 1434 war von häufigen Kämpfen gegen das Superioritätsdogma in Anspruch genommen: wenigstens war dieß vor der 18. Sitzung, die am 26. Juni gehalten ward, der Fall [1]. Durch Eugens Nachgiebigkeit trat im Jahre 1434 zwischen ihm und der Synode ein modus vivendi ein: wir sehen deßhalb Torquemada von da an mehr mit rein theologischen Gegenständen sich beschäftigen. Er vertheidigt im Sommer 1435 den Augustinus von Rom; sicher seit 1433 waren die incriminirten Artikel aus den Revelationen der hl. Brigitta am Concil schon eingereicht; es läßt sich annehmen, daß auch Torquemada denselben seine Aufmerksamkeit zuwandte, wenigstens von jener Zeit an, als die Wadsteiner Religiosen die ursprünglichen Aufzeichnungen der Revelationen nach Basel gebracht hatten. Im Jahre 1435 war wenigstens die zur Prüfung derselben niedergesetzte Commission mit ihrer Arbeit zu Ende und hatte Torquemada noch Zeit, seine Apologie zu denselben abzufassen. In den ersten Monaten des Jahres 1436 war Torquemada wieder genöthigt, für die gefährdeten Rechte des apostolischen Stuhles in Sachen der Appellationen einzutreten und, wie es scheint, hat er in dieser Zeit heftig gegen die Uebergriffe der Conciliasten gestritten. Im weitern Verlauf des nämlichen Jahres beschäftigte ihn die fromme Meinung über die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter und wir haben gesehen, daß nur die Scandale der Basler Majorität ihn hinderte, sein Referat in der Sache abzugeben. — Was ist sonst hier noch zu sagen? Daß ein Mann wie Torquemada dem Oberhaupte der Christenheit unter solchen Verhältnissen höchst theuer war, versteht sich gleichsam von selbst; wir haben hiefür jedoch ein doppeltes Zeugniß. Auf Geheiß des Papstes ward nämlich unterm 29. Nov. 1436 dem gelehrten und entschiedenen Magister des apostolischen Palastes ein Diplom zugestellt, worin gesagt ist, daß seine Wissenschaft, sein Muth, seine vielfach bewährte Haltung, ihm dem Papste, dem apostolischen Stuhle und der römischen Kirche in hohem Grade ersprießlich gewesen sei [2]. In einem Schreiben vom 6. Sept. 1437, welches der Camaldulenser-General Ambrosius Traversari von Basel aus an Eugen IV. richtete, nimmt jener auch Veranlassung, von Torquemada zu sprechen, und sagt: „Ich habe den Magister Johannes von Turrecremata gesehen. Deine Heiligkeit liebt

---

reputantes ea tamquam causas per accidens pro animae sanctificatione." Tr. de aqua bened. c. I.

[1] Summa de eccl. lib. II. c. 100.

[2] Scriptores O. P. T. I. p. 838.

ihn, weil er es verdient. Er ist ein tüchtiger und seltener Mann und hat die Schlachten des Herrn stets mit Bereitwilligkeit geschlagen[1]. — Zu welcher Zeit unser gelehrter Ordensmann die Stadt Basel verlassen habe, ist uns nirgends genau angegeben. Cesarini ging in den letzten Tagen des Jahres 1437 oder Anfangs 1438 von da hinweg[2]. Nach den Legaten that dieß, wie er uns selbst sagt[3], auch Torquemada. Wir sind darum berechtigt, seine Abreise in den Monat December 1437 zu verlegen, wo die meisten Vertreter Eugens dem Rufe nach Italien bereits gefolgt waren."

Sechstes Kapitel.

Die Basler Conciliaften und die Unionssynode zu Ferrara-Florenz.

51. Zu Anfang des Jahres 1438 entfaltete sich zu Ferrara eine lebendige Thätigkeit zum Beginn und zur gedeihlichen Fortsetzung des Unionsconcils. Seiner Absicht, die Basler Synode nach dieser Stadt zu verlegen, war Eugen IV. dadurch nachgekommen, daß er am 1. Januar 1438 in directer und bestimmter Weise die Translation verkündigte und den 8. Januar als Eröffnungstag bezeichnete. Durch Decret vom 2. Januar schickte er den Cardinal Nicolaus Albergati vom heiligen Kreuz in Jerusalem (die Kirche seines Titels in Rom) nach Ferrara, mit dem Auftrag, als päpstlicher Legat daselbst die Synode zu eröffnen, und mit ihr die drei schon zu Basel vorgelegenen Punkte: Kirchenunion, Reform und Friedensstiftung unter den christlichen Völkern zu behandeln. Es war bereits eine beträchtliche Zahl Prälaten eingetroffen; vom Markgrafen von Este, dem weltlichen Herrn von Ferrara waren schon unterm 17. Nov. 1437 die nöthigen Sicherheitsurkunden ausgestellt worden: so stand nichts mehr im Wege, dem Befehle des Papstes nachzukommen. Am genannten Tage wurde in der Hauptkirche der Stadt das Unionsconcil durch Procession, Predigt und Hochamt feierlich eröffnet. Tags darauf hielt der Cardinal-

---

[1] Collectio bei Martene und Durand. Tom. III.; der letzte (15.) in lib. I. der Briefe Traversari's. Der Brief in der Ausgabe: Ambros. Traversari epistolae. Florent. 1759. T. II. p. 50 und bei Cecconi l. c. Doc. 155. p. CCCCIV hat bloß die Worte: „Commendavi tuae pietati Johannem de Turrecremata, hominem singularem et integerrimum."

[2] Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 657.

[3] Joh. de Turrecr. in Tract. de Cons. comment. fol. 84.

präsident in seiner Wohnung eine Versammlung der anwesenden Prälaten und besprach mit ihnen ein die Verlegung des Concils von Basel nach Ferrara und deren Rechtmäßigkeit betreffendes Decret. Dasselbe wurde behufs genauer Abfassung einer Commission überwiesen und Tags darauf, am 10. Januar in der ersten feierlichen Sitzung votirt und angenommen[1]. So war die Verlegung der Basler Synode in eine italienische Stadt entgegen der dortigen Majorität perfect geworden: die Versammlung der Prälaten und Kleriker in der deutschen Stadt hatte aufgehört, gesetz- und rechtmäßig zu sein; sie war ein schismatisches Conciliabulum und ihre Theilnehmer nicht Mitglieder einer kirchlichen Versammlung oder eines Concils im gesetzlichen Sinne, sondern Eiferer, die im Widerspruch mit dem Oberhaupte der Kirche, und in offenem Ungehorsam gegen dasselbe ihre bisherige conciliarische Thätigkeit fortsetzten, angeblich der Wahrheit und dem Rechte dienend, in Wirklichkeit aber die Wahrheit durch unrichtige Dogmen und das kirchliche Recht durch falsche Decrete verkehrend. Weder der Ausdruck Synodisten noch die Bezeichnung Concilsmitglieder paßt für dieselben; wir nennen sie deßhalb einfach „Conciliasten". Torquemada sollte nach Abschluß der Union mit den Griechen, welche am 6. Juli 1439 zu Stande kam, ein scharfer Gegner des Basler Treibens werden; vorher natürlich lag sein Beruf an dem Concil in Italien. Zuerst, von Januar bis etwa October 1438, sehen wir ihn unter den Disputatoren zu Ferrara. Im Herbst dieses Jahres tritt in Nürnberg ein Reichstag zusammen, auf welchem die Frage der Adhäsion an Eugen oder die Basler Versammlung von den deutschen Fürsten und Prälaten discutirt wird. Der von Ferrara dahin abgehenden päpstlichen Gesandtschaft unter Albergati wird auch Torquemada beigesellt: wir sehen ihn deßhalb den Winter von 1438 auf 39 in Deutschland zubringen; denn da der Nürnberger Reichstag nichts fruchtet, so tritt im März 1439 ein solcher in Mainz zusammen, wo abermals päpstliche Redner nothwendig sind. Erst im Juli 1439, als das Concil in Italien bereits von Ferrara nach Florenz übergesiedelt ist und die Disputationen über das Dogma vom Ausgang des heiligen Geistes zu Ende sind, sehen wir Torquemada wieder in Italien. Wir geben die Schilderung nach der Reihenfolge der Thatsachen, einige Referate unseres Dominicaners über die auftauchenden Fragen miteinschiebend.

52. Das Erste, was man zu Basel zu Anfang des Jahres 1438 für nothwendig hielt, war die Suspension des Papstes. Dieselbe wurde in einer Sitzung vom 24. Januar, welche als die 31. gilt, ausgesprochen gerade an dem Tage, wo Eugen auf die Nachricht von der

[1] Hefele a. a. O. S. 659 f.

bevorstehenden Ankunft der Griechen sich von Bologna nach Ferrara begab. Torquemada mag ihn damals begleitet haben; denn der Befehl seiner Ordensobern, durch den sein Aufenthalt in Basel beendigt worden war, rief ihn zweifelsohne in seine berufliche Stellung als Magister des apostolischen Stuhles, d. h. an die Seite des Papstes. Eugen kümmerte sich wenig um das Toben seiner kirchlichen Gegner in der alten Concilsstadt; als er am 27. Januar seinen feierlichen Einzug in Ferrara vorgenommen hatte, hielt er am 8. Febr. mit den Synodalmitgliedern eine feierliche Congregation, in welcher er sein Verhältniß zu den Baslern auseinander setzte und alle Anwesenden bat, kräftig zur Reformation der Kirche, namentlich durch eigene Besserung mitzuwirken [1]. In einer weitern Congregation vom 10. Febr. 1438 wurde über die Sitzordnung im Concil verhandelt und beschlossen, daß weder nach Nationen noch nach Deputationen, sondern nach drei Status berathen werden solle. Dem ersten derselben sollten die Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, dem zweiten die Aebte und Prälaten, dem dritten die Doctoren und die übrigen Graduirten beigesellt werden. Es folgten wiederum zwei Congregationen am 11. und 14. Febr., welche sich mit der Rechtmäßigkeit der vorgenommenen Translation des Basler Concils nach Ferrara beschäftigten. Bereits waren 72 Bischöfe, viele Priester und Doctoren anwesend. In der am 15. Febr. abgehaltenen zweiten feierlichen Sitzung wurde es als Synodalbeschluß verkündigt, daß diese Verlegung rechtmäßig geschehen sei. Die Conciliasten zu Basel wurden excommunicirt und ihrer Würden und Beneficien für verlustig erklärt, die Bürger jener Stadt aber aufgefordert, alle Theilnehmer der frühern Kirchenversammlung, welche sich innerhalb 30 Tagen nicht entfernen würden, mit Gewalt zu verjagen, widrigenfalls sie selbst dem Bann und Interdict verfallen und alle Christen genöthigt würden, den Verkehr mit ihnen abzubrechen.

Am 8. Febr. waren die Griechen in Venedig gelandet, der griechische Kaiser zog am 4. März in Ferrara ein, am 7. März folgte der griechische Patriarch und die übrigen orientalischen Bischöfe. Der Papst theilte dieß der christlichen Welt durch eine Bulle mit, seine Gegner zu Basel aber standen nicht an, in einer Congregation vom 15. März 1438 die Synode von Ferrara feierlich zu verwerfen, aus der Doctrin, daß der Papst zur Verlegung eines Generalconcils keine Gewalt habe, sogar einen Glaubenssatz zu machen und den Papst der Urheberschaft des Schismas zu bezichtigen. Zum wirklichen Ueberfluß — denn wie oft hatten sie es der Welt schon gesagt — erklärten sie in einer am 24. März 1438 gehaltenen allgemeinen Sitzung (der 32.), daß die

---

[1] Hefele a. a. O. S. 663.

Verlegung der Basler Synode den Constanzer Decreten von der Superiorität der Concilien und den häufig abzuhaltenden allgemeinen Synoden, nicht minder dem Verhalten Eugens gegen das Basler Concil vom Jahre 1434 zuwiderlaufe und erneuerten die Suspension des Papstes zugleich unter Androhung von schweren Strafen für alle Mitglieder der Synode von Ferrara. Hier kam es nach Ostern 1438 endlich dazu, daß von den Griechen sowohl als den Lateinern zwei besondere Commissionen von je zehn Personen gebildet wurden, welche die zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche bestehenden Differenzpunkte in Glaubenssachen zu untersuchen und festzustellen hatten. Neben den Cardinälen Cesarini und Firmanus (Albergati) und dem Erzbischof Andreas von Rhodus war auch Torquemada Mitglied bei der Commission der Lateiner[1]. Wir werden über die von den Abendländern betonten Differenzpunkte eingehender berichten, wenn wir Torquemada's Apparat zum Unionsdecret besprechen; hier sei nur bemerkt, daß die Lehre vom Fegfeuer denjenigen Gegenstand bildete, über den die Griechen zuerst zu disputiren wünschten. Torquemada betheiligte sich, wie berichtet wird[2], lebhaft an diesen Debatten, indem er besonders viel und zum Theile heftig mit Marcus Eugenicus, Erzbischof von Ephesus, disputirte. Diese Conferenzen dauerten bis 17. Juli und wurden beendigt, als die Griechen ihre Lehre dahin präcisirten: „als Seelen genießen die Gerechten schon unmittelbar nach dem Tode (also bereits schon vor der Auferstehung des Leibes) die volle Seligkeit, deren die Seele fähig ist." Sie hegten nämlich über diese Frage verschiedenartige, oft sehr unbestimmte Anschauungen; insbesondere hatten sie zum Theil dem Irrthum gehuldigt, als beginne die Seligkeit der Gerechten erst nach der Auferstehung der Leiber. Die Verhandlungen über die anderweitigen Differenzpunkte, die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes, den Primat, die Azymen, wünschte nun der griechische Kaiser auf so lange ausgesetzt, bis auch die Prälaten des Basler Concils und die abendländischen Fürsten in Ferrara eingetroffen waren. Es geschah, zum nicht geringen Verdruß der Abendländer. Der griechische Kaiser fröhnte indessen der Jagd und andern Vergnügen; erst im October desselben Jahres gelang es den wohlbegründeten Vorstellungen des Papstes, daß der Kaiser seinen Prälaten die Wiederaufnahme der Verhandlungen und die Disputationen über den Zusatz des Symbolums Filioque gestattete. Torquemada war bestimmt, an denselben Theil zu nehmen; denn sicher ist er einer von den in den Quellen erwähnten zwei Gelehrten, die zugleich Mönche

---

[1] Hefele a. a. O. S. 675.
[2] Hefele a. a. O. S. 677.

und Magiſtri in der Theologie genannt werden, welche unter den Disputatoren der Lateiner ſich befinden und deren einer der berühmte Johannes von Montenegro war [1]. Allein, wie der gleichfalls unter den lateiniſchen Rednern bezeichnete Cardinal Albergati an der Synode zu Ferrara verſchwindet, dagegen von andern Quellen als Haupt der zum deutſchen Reichstag nach Nürnberg gehenden päpſtlichen Geſandtſchaft aufgeführt wird: ſo ähnlich Torquemada. Vom October 1438 bis Juni 1439 tritt dieſer kein einziges Mal an der Unionsſynode auf: dagegen ſagt er uns ſelbſt [2], daß er als päpſtlicher Redner dem Reichstag zu Nürnberg angewohnt habe, und andere Quellen beſtätigen dieß [3]. Zwar war die Vollmacht dieſer Geſandtſchaft am 11. Sept. ſchon ausgefertigt: allein da der deutſche Reichstag erſt am 16. October beginnen ſollte, ſich vermuthlich auch in die Länge zog, ſo ſtand kein Hinderniß im Wege, die Abreiſe der päpſtlichen Legaten bis in die erſten Tage des October zu verſchieben.

53. Nachdem (am 24. Jan. 1438) in der deutſchen Concilsſtadt über Eugen die Suspenſion ausgeſprochen worden, waren es nicht alle Fürſten der Chriſtenheit, welche der Anmaßung der Conciliaſten energiſch genug entgegentraten. Viele wollten eine mehr vermittelnde Haltung beobachten und weder Eugen noch den Baslern zu nahe treten. Sie erkannten jenen als rechtmäßigen Papſt an, hielten aber auch die Basler Reform- und Glaubensdecrete feſt. Der Hauptbeweggrund dieſer Zwiſchenſtellung war auf der einen Seite die Furcht vor einem Schisma — man wollte keinen Gegenpapſt; auf der andern Seite der Wunſch, die Reformdecrete der Basler Synode um jeden Preis durchgeführt zu ſehen — darum entſchloß man ſich nicht, den Conciliaſten den Rücken zu kehren und ihre einſeitigen Beſchlüſſe zurückzuweiſen. Aus dieſem Standpunkt ging die ſogen. Neutralität hervor, für welche ſich die deutſchen Kurfürſten vorläufig am 17. März 1438 auf dem Tage zu Frankfurt erklärten. Dieſelbe ſollte darin beſtehen, daß ſie vorgeblich keinen Theil gegen den andern in Schutz nehmen und den Sinn über den Parteien unentſchieden erhalten wollten. Aehnlich machten es die Franzoſen. Auf einer großen Verſammlung aller Herren und Prälaten zu Bourges, welche vom 1. Mai bis 7. Juni 1438 dauerte, entſchieden ſich dieſelben dahin: „der König ſolle nach dem Vorbild ſeiner Vorfahren für Eintracht und Frieden in der Kirche wirken und zu dieſem Ende an das Concil und an den Papſt Briefe und Geſandte ſchicken, damit man von keiner Seite weiter vorſchreite und Mittel zur Aus-

[1] Hefele a. a. O. S. 681. Genaueres bei Mansi XXXI. p. 496.
[2] Bei Mansi XXXI. p. 100.
[3] Sigonius, Acta Sanctt. p. 488.

gleichung auffinde.“ [1] Zugleich wurden sämmtliche Basler Reformdecrete, 23 an der Zahl, mit einigen Modificationen angenommen und von König Karl VII. als die sogen. pragmatische Sanction verkündigt. Hiemit hatten die zwei hervorragendsten Nationen der Christenheit ihren Standpunkt in einer Weise gekennzeichnet, welcher dem legitimen Oberhaupt der Kirche keineswegs genügen konnte. Man hatte ihm die Verehrung nicht entzogen, die ihm als rechtmäßigem Papste zukam: aber man verweigerte ihm implicite den Gehorsam, erklärte sich für die von ihm bereits thatsächlich verurtheilte Doctrin von der Obmacht der Concilien über den Papst und nahm eine Reihe Reformdecrete an, gegen welche dieser schon oft genug protestirt hatte. Auf die Frage, um welche es sich bei dem Streite zwischen Eugen und der Basler Versammlung im Grund der Sache handelte, — ob nämlich letztere überhaupt noch ein Recht habe, als Concil fortzubestehen oder als solches anerkannt zu werden — ging man, wie es scheint, absichtlich nicht ein, obwohl dieselbe zum Ausgangspunkt aller Verhandlungen hätte gemacht werden müssen. Eine weitere Erörterung über die Motive, aus welchen die deutschen Kurfürsten sich für eine neutrale Stellung entschieden, gehört nicht hieher: sicher ist, daß sie auf diese Weise das Schisma, nicht, wie sie vorgaben, hintanhielten, sondern beförderten. Der einzig richtige Standpunkt, um jenem vorzubeugen, war der von Eugen und dem apostolischen Stuhle geltend gemachte, nämlich der kirchlich gesetzliche. Dieser schrieb den Deutschen wie den Franzosen vor, das Concil von Ferrara zu beschicken, den Baslern jede Adhäsion und jegliche Anerkennung zu entziehen, deren Gesandte als Vertreter einer schismatischen Congregation von den Verhandlungen der Fürsten- und Reichstage auszuschließen und, wie es der Herzog Stephan von Bayern gemacht hatte, allen Theilnehmern der aufrührerischen Versammlung das freie Geleit aufzukündigen. Wie sehr man im Stande gewesen wäre, ein solches Auftreten zu rechtfertigen, zeigt eine Rede [2] Torquemada's aus jener Zeit, welche für den Reichstag zu Mainz im März 1439 bestimmt war. Nachdem der Verfasser nämlich mit klaren und beweiskräftigen Momenten auf die in der Kirche nach dem Vorbilde der himmlischen Hierarchie festzuhaltende Schönheit und Ordnung, die nur durch einen obersten Lenker und Fürsten, sowie durch die Unterordnung der übrigen hierarchischen Gewalten unter denselben hergestellt wird, hingewiesen und die Haupteinwände der rebellischen Conciliasten kurz widerlegt hat [3], kommt er im dritten und letzten Haupttheile seiner Ausführung auf die

[1] Hefele a. a. O. S. 764.
[2] Mansi XXXI. p. 40 sq.
[3] Mansi XXXI. p. 42—52.

Privilegien zu sprechen, welche dem Bischofe von Rom den allgemeinen Concilien gegenüber zukommen, und sagt, natürlich unter Zugrundlegung der in der Schule gebräuchlichen, von ihm zu Basel gegen das Nichtigkeitsdecret bereits geltend gemachten Anschauung von der hierarchischen Gewalt und ihrer Existenzweise in der Kirche, wie folgt[1]:

54. Wie in der himmlischen Hierarchie der Ausfluß der hierarchischen Gewalt in den ganzen Körper der Hierarchie von dem einen (obersten) Hierarchen stattfindet: so sind in der streitenden Kirche die Glieder des ganzen Leibes mit dem einen Quell und Ursprung der Gewalt verbunden, in der Art, daß von Einem, nämlich vom römischen Bischofe, dem Haupte der Kirche, die Herrschergewalt in den ganzen Leib der Kirche sich ergießt: Ueber diese Besonderheit der kirchlichen wie der himmlischen Hierarchie sagt der hl. Dionys (I. cap. eccl. hier.)[2]: „So sehr ist es nothwendig, zu behaupten, daß sowohl jene Hierarchie der Engel als auch jede soeben von uns hervorgehobene Hierarchie der Menschen in der gesammten hierarchischen Thätigkeit eine und dieselbe und zwar hierarchische Gewalt besitzt." Wie Substanz und Maßverhältniß (proportio) und Ordnung geschaffen werden in einer Aehnlichkeit mit dem Heiligen und Göttlichen und wie sie einem Jeden seiner Würde entsprechend schöpferisch übertragen werden in Gemäßheit der in Gott selbst ursprünglichen heiligen Gestaltung[3], so sagt bezüglich des Verbandes zwischen dem ganzen Leib der Kirche und dem Quell und Ursprung der Gewalt, die im römischen Bischofe ist, der hl. Leo: „sacramentum ita Deus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in b. Petro omnium apostolorum summo principaliter collocaret et ab ipso quasi quodam capite dona sua in corpus commune confunderet; ut extorrem se mysterii intelligeret esse divini, qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere." Die Doctrin Leo's wurde auf der 5. Synode approbirt. Ueber diesen Verband des Leibes der Kirche mit dem Quell und Ursprung der Gewalt sagt der hl. Cyprian in seinem Briefe an Nepotianus[4]: „Es ist ein Episcopat und eine Kirche; sowie viele Strahlen der Sonne, aber ein Licht,

---

[1] Mansi XXXI. p. 53 sq.

[2] Diese Schrift wird fälschlich Dionysius dem Areopagiten zugeschrieben; dieselbe wurde auf einer Synode zu Constantinopel im Jahre 533 von den Monophysiten zum ersten Male genannt. Hefele a. a. O. Bd. 2. S. 727.

[3] Sicut substantia et proportio et ordo habet perfici secundum divinum et deificum et subjectum tradere secundum dignitatem unicuique de ingenita ipsi Deo sancta aedificatione, de connexione totius corporis etc. Mansi XXXI. p. 53.

[4] Vielmehr Cypr. de cath. Eccl. unitate cap. 5. p. 214 ed. *Hartel.* Vindob. 1868.

viele Aeste des Baumes, aber ein Stamm; und wenn von einer Quelle sehr viele Bächlein ausfließen, so wird die Vielheit, wenn sie auch durch den Reichthum der übersprudelnden Menge zertheilt erscheint, durch den Ursprung dennoch in der Einheit bewahrt." Daraus ergibt sich auch für den wenig Unterrichteten das Verhältniß der allgemeinen Concilien zum römischen Bischof sehr leicht: dieser ist eben, wie die Erfahrung lehrt, ihr Fürst (princeps), ihr Haupt, von dem ihre gesammte Autorität abhängt. Nach den heiligen Vätern und den Aussprüchen der berühmtesten Lehrer müssen wir hier zehn Privilegien erwähnen, deren sich der apostolische Stuhl in seinem Verhältniß zu den Generalconcilien erfreut. Torquemada führt als solche an, jedes einzelne auf Aussprüche des alten und neuen Testamentes, auf Stellen der heiligen Väter und des canonischen Rechtes gründend: 1. Die Gewalt, ein Generalconcil zu versammeln. Schon 1 Machab. 14, 44 bezeugt, daß bei den Israeliten ohne den Hohenpriester[1] keine Versammlung berufen wurde. Es steht diesem Privileg nicht entgegen, daß bei den Apostelconcilien nicht besonders erwähnt wird, dieselben seien durch des hl. Petrus Autorität versammelt und abgehalten worden. Wenn von Act. 6, 2 gesagt wird, die Zwölfe beriefen die Menge der Jünger (zur Wahl der Diakonen), so beweist dieß nicht, daß jene Berufung nicht in erster Linie und principiell durch die Autorität des hl. Petrus geschah. — 2. Die Gewalt mit richterlicher Entscheidung, welcher Alle sich unterwerfen müssen, die Glaubenssätze (ea, quae sunt fidei) zu umschreiben und festzustellen. Hiefür spricht Deut. 17, 8—12: „Wenn du siehst, daß vor dir sei ein schwieriger und zweifelhafter Entscheid, und du merkst, daß die Aussprüche der Richter innerhalb deiner Thore verschieden sind, so mache dich auf ... und stelle dich bei den Priestern aus dem Levitengeschlecht und bei dem Richter, der es zu der Zeit ist, und frage sie und sie werden dir angeben das wahre Urtheil ... Wer aber frevelt und nicht gehorchen will dem Befehle des Priesters .. noch dem Entscheide des Richters, dieser Mensch soll sterben." Siehe, wenn Gott auch einer Mehrzahl von Priestern im Verein mit dem Hohenpriester die Besprechung zweifelhafter und schwieriger Angelegenheiten überläßt, wie deutlich er den richterlichen Entscheid, dem bei Todesstrafe zu gehorchen ist, nur einem und zwar dem Hohenpriester zuweist. Der Grund hievon ist nach dem hl. Thomas (2. 2. qu. I a. 10) die Einheit des Glaubens in der ganzen Kirche, welche durch 1. Kor. 1, 10 verlangt ist. Dieses Privilegium erweist sich auch aus Apostel-

[1] Die Analogie des Hohenpriesters im alten Bunde und des Papstes in der Kirche führt mit vielen Zeugnissen aus Aloys. Vincenzi de Hebraeorum et Christianorum sacra monarchia. Romae 1875. 4.

gesch. 15, 7 ff., wo der hl. Petrus, nachdem die wichtige Frage über die Legalien aufgeworfen und die Apostel und Aeltesten sich deßhalb versammelt hatten, als Fürst des Collegiums die Entscheidung gab, daß die Legalien nicht zu beobachten seien, und wo die gesammte Menge der Aeltesten sich seinem Ausspruch anschloß. — 3. Das dritte Privileg des apostolischen Stuhles besteht darin, daß bloß in Autorität desjenigen, welcher der Fürst der ganzen Christenheit ist, die auf den Generalconcilien versammelten Väter das Recht und die Gewalt haben, Canones aufzustellen und Definitionen zu geben. Beweis hiefür sind die Vorgänge bei vielen Concilien, aus denen hervorgeht, daß die Versammelten in der Autorität des apostolischen Stuhles ihre Verhandlungen geführt haben; z. B. die in Rom unter dem Vorsitz des Papstes Symmachus (im Jahr 502) gefeierte Synode, worüber c. 1 Bene. dist. 96. Man halte nicht entgegen, was Matth. 18, 20 gesagt ist: „Wo zwei sind oder drei versammelt in meinem Namen, dort bin ich in ihrer Mitte." Wahrlich, wenn die Gegenwart Christi inmitten der in seinem Namen Versammelten diesen Regierungsgewalt und Jurisdiction verleiht, dann hat auch die kleinste Versammlung gerechter oder heiliger Menschen diese Gewalt. Eine solche Behauptung schmeckt nach dem Irrthume derjenigen, welche sagen, daß alle einzelnen Menschen die Schlüsselgewalt haben. — 4. Der Papst bekräftigt und bestätigt die Canones und Aussprüche der Generalconcilien. Dieß lehrt insbesondere die Praxis. Die heiligen Väter hielten nämlich mit sicherer Ueberzeugung fest, daß die Kraft der Canones von der Autorität des römischen Bischofes abhängt, und bemühten sich stets darum, daß ihre Bestimmungen die autoritative Bestätigung des apostolischen Stuhles erhielten. Dieß beweist der Brief, den die Synode von Nicäa an Papst Sylvester schrieb, in welchem sie um die Bestätigung ihrer Canones nachsuchte[1]; deßgleichen der Brief, den die heilige Synode von Chalcedon an Papst Leo aus demselben Grunde schrieb[2]. Was Hinkmar von Rheims in seinem lib. de synodo schreibt: „Ne mireris, quod ipsorum conciliorum auctoritatem rom. pontifici adscribamus; nam nulla concilia rata leguntur, quae apostolica auctoritate fulta non fuerint etc. Aus all dem läßt sich augenscheinlich erkennen, wie sehr diejenigen von den Bestimmungen der heiligen Väter und der frommen Uebung der alten Concilien abirren, welche ihre Decrete als giltig annehmen und zu

[1] Hierüber sagt Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. Bd. 1. S. 240: „Die Documente, welche sich auf Bestätigung der Synode durch Papst Sylvester beziehen, sind unächt; die Thatsache selbst aber, daß der römische Stuhl die Beschlüsse wirklich bestätigt hat, ist anderweitig bezeugt."

[2] Leo M. ep. 98 ed. Baller.

deren Beobachtung den Papst und den ganzen Erdkreis antreiben, bevor dieselben vom apostolischen Stuhl Beurtheilung und Authentisirung empfangen haben. Das ist wahrlich eine Neuerung und eine Anmaßung, die in den früheren Jahrhunderten kein Beispiel hat; diese Usurpirung der Gewalt, diese Unehrerbietigkeit gegen den apostolischen Stuhl ist zur Pflanzstätte aller gegenwärtigen Aergernisse geworden. Hätte man sich an die Lehre (Prov. 22, 28): „Nicht gehe hinaus über die alten Grenzen, welche gesetzt haben deine Väter“ — gehalten, in Wahrheit, was durch kein Beispiel und durch kein Document dieser Väter geheiligt ist, man hätte es nicht nach glaubenswidrigen Einfällen zum Gegenstand seines Beginnens gemacht. Daraus ergibt sich leicht, daß der Satz, die allgemeinen Concilien haben ihre Gewalt unmittelbar von Christus, wenn derselbe so verstanden wird, daß Autorität und Gewalt derselben nicht vom römischen Bischofe abhängen — nur den Vorzug der Irrthümlichkeit für sich hat. Denn er zerstört die Einheit, Ordnung und Ruhe der Kirche und schadet zuletzt sowohl dem Institut der Concilien überhaupt, wie auch der von den berühmtesten derselben aufgestellten Lehre. — Das 5. Privilegium des römischen Bischofs ist die autoritative Auslegung der Canones. Diese steht bloß denen zu, welche das Recht haben, solche aufzustellen. Daher sagt man auch, daß die heiligen Canones nur so etwas bestimmen, daß die Autorität ihrer Interpretation der römischen Kirche vorbehalten bleibt. So oft daher, nach dem hl. Gregor, irgend Jemanden ein Zweifel sich erhebt, ob er von einer allgemeinen Synode dasjenige anzunehmen habe, was sich dem Verständnisse entzieht, so soll derselbe den apostolischen Stuhl um Aufschluß bitten. — 6. Weiter schreiben die heiligen Väter diesem das Privilegium zu, mit Rücksichten auf Thatsachen und Umstände die Canones zu mildern, von ihnen zu dispensiren und sie auf diese Weise abzuändern. So der hl. Bernhardus, der hl. Thomas, Hinkmar. Wie weit irren deßhalb von der Einrichtung und der Weisheit der heiligen Väter diejenigen ab, die sich brüsten, indispensable und völlig unveränderliche Canones und Gesetze dem apostolischen Stuhl gegenüber aufstellen zu können. Das ist mit der vollen Würde dieses Stuhles, mit dem Nutzen der Christenheit, mit der Natur der menschlichen Dinge nicht vereinbar. Aristoteles, im 5. Buche der Ethik, nimmt deßhalb in dem Fürsten jene Gewalt, welche die Griechen Epikie, wir aber billige Rücksichtnahme (aequitas) nennen, als nothwendig an. Sein (des Fürsten) Beruf ist es darum, so oft sich die Beobachtung des Gesetzes als dem öffentlichen Nutzen nicht förderlich erweist, mit Hintansetzung der gesetzlichen Form das zu befolgen, was die Vernunft und der öffentliche Nutzen verlangen. Dispensirt deßhalb der Papst zeitweise und mit Rücksicht auf Umstände und Nothwendigkeit von

Concilsdecreten, so bedient er sich nur der ihm von Gott verliehenen besonderen Autorität. — 7. Der Papst hat, wie aus der Lehre der Väter zu entnehmen ist, das Privileg, zurückzuweisen und für nichtig zu erklären, was auf Concilien gegen die Gerechtigkeit und Klugheit beschlossen oder vorgenommen wird. Beweis hiefür ist insbesondere Papst Leo [1], der den auf dem Concil von Chalcedon erlassenen Canon, betreffend die Erhöhung der Sitze von Constantinopel und Alexandria (?), verwarf.. — 8. Der römische Papst kann beim Eintritt einer gesetzlichen Ursache ein Concil von einem Ort an den andern verlegen. Wahrlich, wenn der Papst die Gewalt hat, nach Zeitumständen und Nothwendigkeit die Strenge der Canones zu mildern, so kann er auch, wenn Zeitumstände und Verhältnisse es heischen, ein Concil an einen Ort verlegen, welcher für die Behandlung der Angelegenheiten vortheilhafter ist: denn die Schrift sagt (2 Mach. 5, 19), daß Gott nicht des Ortes wegen ein Volk, sondern des Volkes wegen einen Ort erwählt habe. Wahrlich in nicht geringer Täuschung bezüglich der Autorität des römischen Bischofes würde sich derjenige befinden, der dieses Privilegium desselben in Abrede stellen würde, vornehmlich zu einer Zeit, in der eine Synode der Gottlosigkeit solcher Menschen verfallen ist, deren Privatinteressen auf Zerstörung der kirchlichen Einheit und die Beunruhigung der Kirche ausgeht. In diesem Falle würde Einer doch an allzugroßer Blindheit leiden, wenn er glauben würde, es müsse bei vorzunehmender Verlegung eines Concils der Consens solcher Menschen abgewartet werden. Darauf gestützt und in der Ueberzeugung, daß es für Zeit und Umstände förderlich sei, wenn die entstandenen Aergernisse beigelegt und ohne Schaden für den Glauben und die Einheit der Kirche das Schisma glücklich beendet werde, sowie daß den Griechen, die für ein ökumenisches Concil einen Ort in Italien verlangten, Willfährigkeit bewiesen werde, hat Papst Eugen, unter dem wohlüberlegten Beirath und in Uebereinstimmung mit den Cardinälen und vieler andern Prälaten, die Synode von Basel nach Ferrara verlegt. — Das 9. Privileg des Papstes besteht in dem Recht, Concilien aufzulösen: denn durch die nämlichen Ursachen wird eine Sache abgethan, durch welche sie in's Dasein gerufen ward [2]. Zweifelsohne ist die Auflösung der Concilien Sache des Papstes, da dieselben ja auf seine Autorität hin versammelt werden und Geltung erlangen. Es ist deßhalb nicht immer der Consens der ganzen Versammlung abzuwarten, besonders zu einer Zeit, von welcher ab die Beherrschung der Synode an Leute gekommen ist, die ohne Rücksicht auf das Beispiel der Väter, unter An-

[1] Leo M. ep. 104—107 ed. Baller.

[2] C. 1. de R. J. V. 41.

maßung einer verwerflichen Neuerung, zu Gunsten ihrer eigenen Begierden sowie der der weltlichen Fürsten, deren Interessen sie verfolgen, die synodale Versammlung offenbar mißbrauchen. — Das 10. Privileg des Papstes den allgemeinen Concilien gegenüber besteht in der Befugniß, zu verbessern und zu verwerfen, was von denselben zur Untergrabung des Glaubens und zur Verwirrung der ganzen Kirche etwa geschieht. Ein offenes Beispiel ist die Verwerfung der Synode von Rimini, der 2. von Ephesus, welche sich zwar auf die apostolische Autorität stützen konnte, nichtsdestoweniger aber, weil auf ihr das Maß der Gerechtigkeit nicht eingehalten und die Ehrfurcht vor dem Glauben nicht bewahrt worden, wie Leo [1] sagt, cassirt und verworfen wurde. Zum Vorbild dieses Privilegs des Papstes ist bei Jerem. 1, 10 gesagt: „Siehe, ich bestelle dich über die Völker und die Königreiche, daß du herausreißest und einreißest, und daß du bauest und pflanzest.“ [2]

55. Diese und ähnliche Vorstellungen brachten bei den deutschen Fürsten durchaus nicht die Wirkung hervor, daß diese zum pflichtmäßigen Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückkehrten. Zwar hatten sie auf dem Tage zu Frankfurt, wo sie (am 17. März 1438) sich für Neutralität entschieden hatten, die Erklärung beigefügt, sie würden, wenn ihre Bemühungen zur Aussöhnung des Papstes und des Concils mißlingen sollten, nach sechs Monaten zugleich mit dem neuen Könige und nach dem Rathe der Prälaten und Gelehrten sich für die eine oder die andere Seite entscheiden. Aber wie wenig Ernst es mit diesem Vorhaben war, zeigten die nachfolgenden Thaten. Die Conciliasten zu Basel führten bei ihren Verhandlungen auch mit den Deutschen die anmaßendste Sprache: trotzdem wurde von diesen wie von dem römischen Könige Albrecht ihre Versammlung als ein heiliges allgemeines Concil anerkannt [3]. Der Reichstag zu Nürnberg vom 12. Juli 1438 hatte in die Lage nicht die geringste Veränderung gebracht. Es war auf St. Gallus-Tag (16. Oct. 1438) ein zweiter Reichstag in eben diese Stadt ausgeschrieben worden. Hier führten die Basler die Monstrosität auf, daß sie den Patriarchen von Aquileja (einen Herzog von Teck), dem noch zwei Bischöfe und sechs Doctoren beigegeben waren, als den Legatus a latere des Concils (!!) auftreten ließen. Die Deutschen, viele Fürsten und Prälaten liefen ihm entgegen und bereiteten ihm einen feierlichen Empfang durch einen öffentlichen Festzug! Als die päpstliche Gesandtschaft eintraf — Eugen hatte die ausgezeichnetsten Männer dazu aus-

---

[1] Leo M. ep. 43. 44. Vgl. auch Hilar. P. ep. 17. p. 169 ed. Thiel.
[2] Mansi XXXI. p. 53—62.
[3] Dr. G. Voigt, Enea Silvio Piccolomini. I. Bd. S. 157.

gewählt, den allseits verehrten Cardinal Albergati, den Erzbischof Johann von Tarent, die Bischöfe von Digne und Urbino, einen päpstlichen Hausbeamten, der Doctor beider Rechte war [1], und endlich die beiden gelehrtesten Männer ihrer Zeit, Johann von Torquemada und Nikolaus von Cusa — wurde sie zurückgesetzt. Man behandelte sie, als seien sie nur die Sprecher irgend eines ausländischen, bei der Versammlung interessirten Fürsten. Eugen strafte die Deutschen für diese Rücksichtslosigkeit damit, daß er ihnen keinen Cardinallegaten mehr nach Deutschland schickte, bis sie zum pflichtmäßigen Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückgekehrt waren. Trotz der Ehre, welche den Conciliasten zu Nürnberg erwiesen wurde, kamen die deutschen Fürsten mit ihnen zu keinem Ziel. Sie machten den Vorschlag, das Basler Concil solle nach Straßburg, Constanz oder Mainz verlegt werden und der Papst und die Griechen sollten sich an demselben betheiligen; die päpstlichen Gesandten erklärten die Ausführung dieses Planes nicht für unzulässig: aber jene bestanden auf der unbedingten Anerkennung ihrer Versammsammlung als eines legitimen Concils; sie erklärten, zur Einwilligung in die Verlegung ihrer Synode nicht bevollmächtigt zu sein und verwarfen die Neutralität als ein Verbrechen. Die deutschen Fürsten mußten wohl einsehen, daß mit den Helden von Basel eine Verständigung unmöglich zu erzielen war: nichtsdestoweniger ließen sie dieselben nicht fallen. Nicht bloß wurde die Neutralität von ihnen erneuert und andere Fürsten für dieselbe gewonnen, sondern auch die Basler Synode weiter als legitimes Concil anerkannt und derselben in der Person des Conrad von Weinsberg ein stellvertretender Protector gegeben. Man sah es den Deutschen an, daß es ihnen weniger um den Frieden zwischen Eugen und der Basler Versammlung, als um ihre Sonderinteressen zu thun war. Dieß kam denn auch vollends an den Tag, als der im Frühjahre 1439 nach Frankfurt ausgeschriebene, wegen einer pestartigen Krankheit jedoch, durch welche diese Stadt bedroht war, nach Mainz verlegte Reichstag abgehalten wurde. Wie aus den uns bekannt gewordenen Acten hervorgeht, war man zu Mainz vor Allem bemüht die päpstliche Gesandtschaft, die vom letzten Reichstage her noch in Nürnberg weilte, von den Verhandlungen fernzuhalten. Wie man dieß zu Wege brachte, ist nicht genau zu ermitteln. Aus Pückert [2] („die churfürstliche Neutralität während des Basler Concils", Leipzig 1858) geht hervor, daß man in Mainz zögerte, den Mitgliedern

---

[1] Sigonius, Acta Sanct. p. 488; vgl. Mansi XXXI. p. 42, wo Torquemada jenen Doctor seinen besondern Gebieter nennt. Sein voller Name ist Franciscus de Capitibus Listae.

[2] Angeführt bei Hefele a. a. O. S. 774.

dieser Gesandtschaft Geleitsbriefe auszustellen; aus dem, was Koch[1] in seiner Geschichte der pragmatischen Sanction der Deutschen mittheilt, ist ersichtlich, daß man denselben nicht einmal volle Redefreiheit gewährte und ihnen noch andere Hindernisse und Schwierigkeiten in den Weg legte. Torquemada schreibt hierüber in der von ihm zu Anfang 1440 veröffentlichten sogen. Apologie Eugens IV.: „Sowohl bei dem Könige von Frankreich als auch auf den Reichstagen zu Nürnberg und Mainz ging die höchste Sorge und Wachsamkeit der Basler dahin, zu verhüten, daß den Rednern des Papstes, welche den Irrthümern der Basler gegenüber reden wollten, volles und öffentliches Gehör gegeben werde. Man weiß, welche Kunstgriffe sie bei ihren Gönnern und Gesinnungsverwandten in Anwendung brachten, damit den Gesandten des Papstes keine Gelegenheit gewährt werde, ihre Behauptungen zu erwiedern. Es existiren die öffentlichen Actenstücke in Betreff des Unrechtes, das dort der Wahrheit des christlichen Glaubens wie den Rechten des Papstes gegenüber verübt ward."[2] Daß Torquemada wirklich nach Mainz kam, möchten wir im Hinblicke auf diese Bemerkungen nicht in Abrede stellen, obwohl sonst allseitig berichtet wird, es seien von päpstlicher Seite nur Cardinal Cervantes und Nikolaus von Cusa daselbst zugegen gewesen[3]. Bezweifeln möchten wir jedoch, ob seine für den Mainzer Reichstag verfaßte, bei Mansi (XXXI. p. 41—62) abgedruckte Rede, aus welcher wir oben den Schluß mitgetheilt haben, mehr als der ausgearbeitete Context derselben ist. Wahrscheinlich wurde dieser in Nürnberg bereits niedergeschrieben — der Verfasser weiß darin wenigstens noch nichts von der Verlegung des Unionsconcils von Ferrara nach Florenz, welche doch schon im Jan. 1439 erfolgt war; deßgleichen redet er den römischen König persönlich an, was bloß erklärlich ist, wenn die Rede zu einer Zeit abgefaßt wurde, in welcher die Anwesenheit Albrechts zu Mainz wenigstens noch in Aussicht stand — aber zum Vortrag desselben gelangte Torquemada höchst wahrscheinlich nicht. Mag dem übrigens sein, wie ihm wolle, hätten die deutschen Fürsten und Prälaten gerecht verfahren wollen, so mußten sie den päpstlichen Gesandten nicht bloß bereitwillig freies Geleit, sondern noch mehr ungeschmälerte Audienz gewähren. Das Gegentheil war eine offene Beleidigung derselben, ein Verrath an der katholischen Sache, eine wesentliche Förderung der schis-

---

[1] Sanctio pragm. Germ. illustrata I. cap. 9 und Sylloge documentorum p. 261. Vgl. Dr. Scharpff, Nicolaus von Cusa. S. 130.

[2] Mansi XXXI. p. 100.

[3] Hefele a. a. O. 774. Vgl. Dr. G. Voigt a. a. O. S. 160; die Scriptores Praedicatorum Tom. I. p. 838 lassen annehmen, daß Torquemada in der That zu Mainz war.

matischen Tendenzen der Basler. Diesem Benehmen der Mainzer Versammlung entsprachen auch deren Beschlüsse. Dieselben gingen dahin, daß die Neutralität zwischen Papst und Concil festgehalten, das letztere als legitime Synode anerkannt und ganz nach dem Muster der Beschlüsse von Bourges die Basler Reformdecrete, nur mit einigen Erklärungen, Modificationen und Limitationen, wie sie für die deutsche Nation und die Gebiete der Einzelnen passen würden, angenommen wurden. Nur das Decret der Suspension Eugens und Alles, was sich darauf bezog, wurde zurückgewiesen. — So glaubten auch die Deutschen etwas Besonderes für den Frieden und die Einheit der Kirche vollbracht zu haben: in Wahrheit waren die Folgen ihrer zweideutigen Haltung ganz anderer Art. Die Fürsten hatten zwar (unterm 29. März 1439) die Basler Reformdecrete acceptirt, aber Niemanden war die strenge Pflicht auferlegt, sich an dieselben zu halten: denn das Instrumentum acceptionis ward von dem abwesenden König nicht approbirt, noch auch als Reichsgesetz praktisch vollzogen. Der Einzelne that nachträglich, was er für das Beste hielt: das Ende war die Unordnung. Gar manche der deutschen Fürsten, Bischöfe und Aebte, schreibt Hefele [1], suchten, sobald es ihren Sonderinteressen zu entsprechen schien, die Einen von Eugen IV., Andere von den Baslern sich Gnaden aller Art zu verschaffen, sogar mit offener Verletzung der Basler Reformdecrete (namentlich de electionibus). Daß sich Papst Eugen an diese Decrete nicht band, wird Niemand befremden, aber auch die Basler verletzten gar oft ihre eigenen Vorschriften, wenn sie dadurch die Anhänglichkeit irgend eines Bischofs, Grafen oder Herrn erhaschen konnten.

Was man durch Proclamation der Neutralität angestrebt hatte, das deutsche Reich vor kirchlicher Spaltung und Unordnung zu bewahren, ging durchaus nicht in Erfüllung, vielmehr entstand unter den Deutschen selbst große Parteiung, indem gar oft selbst Nachbarn, ja sogar Kapitel und Bischöfe einer und derselben Diöcese, der Eine dem Papst Eugen, der Andere seinen Gegnern anhingen, und mancher Stuhl von zwei Prätendenten beansprucht wurde. Auch war nicht selten, daß auf der einen Kanzel gegen Eugen, auf der anderen gegen die Basler losgedonnert wurde, wie z. B. letzteres von Nikolaus Cusanus zu Mainz und Würzburg geschah. — Wie die himmlischen Kräfte und Gewalten, so sehr die einen die anderen überragen und in verschiedene Ordnungen sich abtheilen, dennoch von einem obersten Beherrscher regiert sind: so auch hat die göttliche Vorsehung den gesammten Principat der Kirche der Leitung und Regierung eines obersten Monarchen unterstellt. Achte diese Form nicht gering, schrieb Bernhardus an Eugen. Diesen

[1] Conciliengesch. Bd. 7. S. 777.

Passus enthält Torquemada's für den Mainzer Reichstag geschriebene Rede [1]. Damals war jedoch den apostolischen Rednern der Mund geschlossen und die warnende Stimme unterdrückt worden.

56. Die Theilnahme, welche Torquemada nach seiner Rückkehr aus Deutschland an den Unionsverhandlungen in Florenz gewann, konnte keine besonders hervorragende sein; denn wenn er auch nach dem Mainzer Reichstag sehr schnell [2] nach Italien zurückkehren wollte, vor dem Osterfeste, welches im Jahre 1439 auf den 5. April fiel, mochte er diese Reise doch nicht angetreten haben. Man kann also immerhin annehmen, daß er mit den übrigen Mitgliedern der Legation erst Ende April oder Anfangs Mai in Florenz eintraf. Um diese Zeit aber waren die Disputationen zwischen den Griechen und Lateinern über den Zusatz Filioque, wegen ihrer Langwierigkeit und Erfolglosigkeit, bereits eingestellt [3] und man hatte den Weg der gegenseitigen Unterhandlungen eingeschlagen. Dieser führte zu dem Ziele, daß beide Theile, Griechen und Lateiner, am 8. Juni über eine gemeinsame Formel in Betreff des genannten Ausdruckes im Symbolum der Lateiner einig wurden. Sehr viel zu diesem Resultate hat der gewandte und scharfsinnige Dominicaner Johannes von Montenigro, Provincial seines Ordens in der Lombardei, beigetragen. Er legte sein Hauptgewicht darauf, daß die heiligen Väter lehrten, der heilige Geist habe das Sein auch aus dem Sohne; er argumentirte alsdann: also geht er auch aus dem Sohne als seinem Principe aus. Den Ausschlag gleichsam hat jedoch die nicht neue Erklärung desselben gegeben, daß die Lateiner durch die Aufnahme des Zusatzes Filioque in das Symbolum nicht zwei Principien lehren. Vater und Sohn theilen dem Geist das Wesen mit, nicht nach dem, worin sie von einander verschieden, sondern nach dem, worin sie eins sind. Eins sind sie dem Wesen nach, also kann nur eine Spiration oder Hauchung stattfinden. Der erste der Griechen, welcher auf die Darlegung der Lateiner ohne wesentliche Bedenken einging, war der griechische Erzbischof Bessarion von Nicäa, welcher in seiner berühmten Rede vom 13. und 14. April seinen Landsleuten darlegte, daß der Zusatz Filioque dogmatisch richtig sei. Großen Nachdruck legten die Lateiner noch darauf, daß die Ewigkeit des Processus, durch welchen der Geist dem Wesen nach aus dem Vater und Sohne ausgeht, in der Unionsformel Ausdruck finde; denn indem die Griechen verlangten, man solle bei der Formel des hl. Maximus: „der heilige Geist geht aus dem Vater durch den Sohn aus“, stehen bleiben, fürchteten jene,

[1] Mansi XXXI. p. 43.
[2] So berichten die Scriptores Praedicatorum I. p. 838.
[3] Hefele a. a. O. S. 720 f.

man wolle damit den Kern des Bekenntnisses verdeckt halten und der erwähnten Formel nachträglich den Sinn beilegen, als bestünden bei dem Ausgang des Geistes zwei Actionen: der Ausgang dem Wesen nach geschehe aus dem Vater, und dem Sohne komme dabei nur eine instrumentale Mitwirkung zu. Die Griechen mußten sich herbeilassen, dem Wunsche der Lateiner nachzukommen, und so einigte man sich am 8. Juni bei einem Texte, welcher den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater und Sohne als aus einem Princip, welches der göttlichen Wesenheit nach und in der Ewigkeit statthabe, deutlich und förmlich lehrte. Den Zusatz Filioque zu ihrem Symbolum hat man den Griechen erlassen, es genügte die Annahme des Dogmas. Mit der erzielten Einigung in dieser Frage war das Haupthinderniß der Unirung gefallen. Bezüglich der übrigen noch streitigen Punkte, welche die Lehre vom Reinigungsort oder dem Fegfeuer, den Primat des römischen Bischofes, den Consecrationsmoment in der Messe betrafen, waren die Schwierigkeiten weit geringer. Man begann die Verhandlungen über diese Gegenstände am 16. Juni, indem der Papst eine chartula überreichen ließ, auf welcher die Lehre der Lateiner bezüglich des Primats und der Azyma aufgezeichnet war, und indem Johann von Ragusa über erstere, Torquemada über letztere Frage Vorträge hielten. Die Aufstellung des Papstes hatte erklärt: 1. daß sowohl im Gesäuerten als Ungesäuerten das heilige Altarssacrament hergestellt werden könne, und 2. daß die Wandlung durch die von Christus gesprochenen Einsetzungsworte geschehe. Ueber letzteren Punkt (den Consecrationsmoment in der Messe und die eigentliche Form des Altarssacramentes) scheinen die Griechen nicht immer völlig tadellose Ansichten gehabt zu haben[1]. Gleich in der ersten Conferenz am 16. Juni fand es wenigstens Torquemada angemessen, den Beweis zu liefern, daß nur die Worte Christi die Form des Sacramentes seien, d. h. Consecrationskraft hätten, nicht jedoch die Worte oder das Gebet eines Heiligen. Er sagt[2]: „Das Sacrament wird durch die Worte desjenigen hergestellt, durch dessen Willen das Brod in den Leib des Herrn umgewandelt wird. Christus hat das heilige Sacrament vollkommen eingesetzt, also auch Form und Materie, durch welche erst ein Sacrament entsteht, vollständig gegeben. Da nun feststeht, daß das Sacrament erst ‚wird‘, sobald das Wort zur Materie tritt, so kann die Form des Altarssacramentes bloß in den Worten Christi gegeben sein." Ferner: „Alles, was zum Wesen eines Sacra-

[1] Cf. Arcud. de Concord. in Sacram. L. III. c. 25—36. p. 208 sq. Is. Habert, Pontificale Graec. Observ. in P. VIII. Lit. p. 142 sq. Werner, Geschichte der apolog. Literatur III. 159 ff.

[2] Harduin c. IX. p. 963 sq.

mentes gehört, kann von der Kirche nicht geändert werden. Die Worte der Form gehören zum Wesen derselben. Ein Zusatz ändert daher, weil die Form, das Wesen des Sacraments. Auch das Gebet eines Heiligen (vom hl. Basilius d. Gr.) kann dieser Form nicht beigefügt werden." Die griechischen Bischöfe waren mit dieser Ausführung im Wesentlichen einverstanden, der Kaiser aber dem vorgeschlagenen Beisatze sehr entgegen. So wurde eine zweite Auseinandersetzung nothwendig, welche am 18. Juni in Gegenwart des Papstes stattfand. Torquemada führte hier aus Stellen der heiligen Väter den Beweis, daß die Worte Christi und nicht die Orationen der Priester Consecrationskraft haben [1], und betonte besonders klare Aussprüche des hl. Ambrosius, des Eusebius von Emisa, des hl. Augustinus und Thomas. Der Erste sage: „Quod dum conficitur sacramentum, non suis utitur sacerdos, sed sermonibus Christi dicens"; Eusebius aber: „Invisibilis sacerdos visibiles creaturas mutat." — Die gegentheilige Ansicht stütze sich auf eine Stelle bei Dionysius, des Inhaltes, daß der Priester, im Begriffe das Opfer darzubringen, sich im Angesichte des erhabenen Mysteriums entschuldige und im Gefühle seiner Unwürdigkeit sage: „Herr, du hast den Befehl gegeben" — „Hoc facite in meam commemorationem". Daraus folge nun, daß andere Priester (durch ihre Worte) dieß (die Wandlung) bewirken könnten. — Keineswegs, antwortet Torquemada. Die Verbindung dieser Worte ist eine ganz andere. Sie lauten: „Hoc facite, quotiescumque feceritis, in meam commemorationem." — Was die entgegengehaltene Stelle des hl. Basilius betrifft, so muß geantwortet werden: 1) daß dieser selbst von seiner Oration nie sagt, daß sie Form des Sacramentes sei; 2) daß die Worte desselben (im Missale des Basilius und Chrysostomus) den Worten Christi nachstehen; es kann aber doch nicht gesagt werden, daß die Worte eines Menschen Christi Worte ergänzen oder vervollkommnen; 3) sie lauten: „Rogamus et precamur te et supplicamus, mitte spiritum sanctum super nos et haec opposita munera" — sind also ein bloßes Bittgebet und nicht Form des Sacraments mit activer Wirkung. Der Sinn dieser Stelle leuchtet noch klarer aus ihrem Zusammenhange ein. Denn es folgt: „ut nobis sint salutaria et faciatis panem hunc, id est coetum fidelium". Der Sinn ist also: Mache, daß dieses Brod, d. i. die durch dieses Brod gesinnbildeten Gläubigen, deinem heiligen (mystischen) Leibe einverleibt werden und daß sie durch deinen Geist belebt werden. Auf die Nothwendigkeit eines Beisatzes über die Consecrationsformel übergehend, bemerkte Torquemada weiter, daß dieselbe schon durch die That-

---

[1] Mansi XXXI. p. 1018. Harduin l. c. p. 669.

sache der auf dem Concil stattgehabten Disputation erwiesen sei: es müßten nun alle Scrupel beseitigt werden. Auch die Vollständigkeit des Sacraments müsse doch Ausdruck finden. Dieselbe bestehe in Materie, Form, Minister und der richtigen Intention. Wenn drei dieser Momente in der Unionsformel ausgesprochen seien, dann müsse man doch auch das vierte bezeichnen, nämlich die Form des Sacraments, welche das Wichtigste sei. Auf diese Bemerkungen hin erhob sich der Patriarch von Rußland, Isidor von Kiew, und bemerkte: „Griechen und Lateiner seien in der Frage einig. Denn das Missale der Griechen sei von Basilius und Chrysostomus überliefert, schon vor dem Schisma gebraucht worden und unverändert geblieben; die Lateiner aber hätten niemals Einwände gemacht gegen dasselbe. Wir glauben, daß das, was das Geheimniß herstellt, die Worte des Herrn sind; diese sind die bewirkende Ursache der göttlichen Gaben. Damit jedoch das vom Priester neuerdings gesprochene Wort mit Christi Wort zusammengefügt wird, und damit es mit diesem ein und dasselbe Wort ist, wird der heilige Geist angerufen. Diese Anrufung geschieht, damit vom heiligen Geiste die Gnade gegeben wird, daß das wiederholte Wort des Herrn so wirksam sei, wie es einst das Wort Christi war. Die Anrufung des heiligen Geistes bewirkt also, daß die vox dominica consummativ wird, d. h. vollendende Kraft erhält. Die Worte des Herrn haben wohl die wirksame Kraft, wie Samenkörner. Ohne diese keine Frucht. Wo jedoch der Same hinfällt, bedarf er noch anderer Mittel und ebenso das Wort des Herrn das des Priesters und seiner Gebete. Also, schloß er, sind wir mit euch einig.“ — Mit dieser sonderbaren Ansicht des russischen Patriarchen war Torquemada jedoch durchaus nicht zufrieden. Er erwiederte abermals und bemerkte, das Gegentheil dieser Ansicht gehe gerade aus der Stellung der Worte des hl. Basilius hervor. Man könne doch nicht bitten, daß eine schon vollendete Sache von Jemanden erst noch vollendet werde. Auch wir (Lateiner) bitten im Canon, aber nicht daß die Consecration vor sich gehe, sondern daß der consecrirte Leib Christi uns zum Leben sei. Also können auch die Worte des hl. Basilius, welche der Consecration nachfolgen, nicht die Wirkung haben, daß geschehe, was schon geschehen ist. — Die Worte Christi sind nicht wie der Same, unfertig in ihrer Kraft: denn sie sind ja ein sermo vivus, eine lebendige Rede[1]. Torquemada und der russische Patriarch wurden an diesem Tage nicht einig. Nachträglich ließen die Lateiner das Postulat einer Festsetzung der Consecrationsformel fallen, da die Griechen erklärten, ihr Glaube hierin sei der des Chrysostomus;

---

[1] Harduin IX. p. 974—978.

besonders auch deßhalb, um der griechischen Kirche nicht den Schimpf anzuthun, als habe sie bisher anders geglaubt [1].

Weniger schwierig war die Einigung in der Frage über die Azyma, da ja nach der Aufstellung Eugens schon feststand, daß sowohl im Gesäuerten als Ungesäuerten das Altarssacrament hergestellt werden könne. Die am 16. Juni von Torquemada geltend gemachte Anschauung [2] ging dahin, daß in dieser Sache von Beginn der Kirche an eine Verschiedenheit zwischen Griechen und Lateinern nicht bestand: denn Christus habe im Ungesäuerten das Altarssacrament hergestellt, wie Matthäus 26, 17; Marcus 14, 1; Lucas 22, 7 offenbar bezeugen. Die Apostel haben nun in der primitiven Kirche, die Lehre Christi befolgend, im Ungesäuerten das heilige Opfer gefeiert, so wie es die römische Kirche, die Mutter und Lehrerin aller Gläubigen, die von der Spur der apostolischen Ueberlieferung niemals abgewichen ist, jetzt noch hält. Bald aber, beim Auftreten der Ebioniten, welche mit dem Evangelium die Legalien beobachtet wissen wollten, beschlossen die Väter, um keine Uebereinstimmung mit jenen zu haben, das Sacrament in gesäuertem Brode darzustellen. Nach dem Erlöschen jener Häresie kehrte nun die römische Kirche zum ursprünglichen Gebrauche zurück, die Griechen jedoch nicht [3]. Zugleich aber behaupten Einige von ihnen, das Sacrament könne nur aus dem Gesäuerten conficirt werden. Dafür führten sie zwei Stellen aus Johannes an: zuerst Joh. 13, 1. 2, wo gesagt ist: „Vor dem Feste der Ostern, da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen sei ... liebte er sie bis an's Ende. Und während das Abendmahl gehalten wurde, stand Jesus auf“ u. s. w. Aus dieser Stelle leiteten sie ab, daß das Abendmahl, in welchem das Sacrament der Eucharistie eingesetzt wurde, vor dem Tag des Osterfestes (welcher der 14. im Monde war), an welchem die Juden des gesäuerten Brodes sich bedienten, gehalten wurde. Die zweite Stelle ist Joh. 18, 28, wo erzählt wird: „Und sie selbst (die Juden) gingen nicht hinein in das Gerichtshaus, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Abendmahl essen dürften.“ Aus dieser Stelle zogen sie den gleichen Schluß. Allein nur aus Unwissenheit haben sie diese Stellen also erklärt, indem sie die mehrfache Bedeutung des Wortes Pascha nicht kannten, denn 1) bezeichnet dieses Wort „das Osterlamm“ nach Luc. 22, 7: „Es kam aber der Tag der ungesäuerten

[1] Hefele a. a. O. S. 736.

[2] Wir geben dieselbe nach seinem Apparat über das Unionsdecret (Venedig 1561) fol. 14 sq. Vgl. Harduin IX. p. 958 sqq.

[3] Diese Ansicht Torquemada's, auch sonst von manchen Scholastikern getheilt, ist unrichtig. In der Urkirche wurde gesäuertes und ungesäuertes Brod angewendet, der Gebrauch des einen oder anderen war nirgends streng fixirt. Vgl. Bona Rer. liturg. lib. I. c. 23. § 5. edit. Rom.

Brode, an welchem geschlachtet werden mußte das Osterlamm"; 2) steht Pascha für den Tag der Hinopferung, wie Marcus 14, 1: „Es war aber Ostern und das Fest der ungesäuerten Brode nach zwei Tagen; denn am 14. Tag des ersten Monats gegen Abend wurde das Lamm getödtet"; 3) heißt Pascha auch der erste Tag der ungesäuerten Brode, nachdem Abends zuvor das Osterlamm geschlachtet worden ist. Dieser Tag war der eigentliche und höchste Festtag, von welchem Joh. 13, 1. spricht: „vor dem Feste der Ostern". Dieser Tag war der 15. des ersten Monats, und am Abend zuvor, am 14., wurde das Lamm geschlachtet und zugleich mit Ungesäuertem gegessen. Hier nun hat der Herr mit den Jüngern das Abendmahl gehalten. Diesen Tag nennen die übrigen Evangelisten den ersten Tag der ungesäuerten Brode, Johannes aber sagt von ihm, „vor dem Feste der Ostern". Der Unterschied liegt also in den Ausdrücken „Tag Ostern" und „Fest Ostern"; 4) wird Pascha genommen im Sinne von Ostermahl oder Osterspeisen, welche die Juden 7 Tage lang genossen. So steht Pascha bei Joh. 18, 28. Weil es nämlich zum Genusse dieser Speise vorgeschrieben war, daß Jemand (levitisch) rein sei, deßhalb wird dort gesagt: „Sie gingen nicht in das Gerichtshaus, damit sie ... das Ostermahl (Pascha) essen durften." Es ist also klar, daß Johannes mit dem Bericht der übrigen Evangelisten, daß Christus in ungesäuertem Brode das heilige Sacrament eingesetzt habe, übereinstimmt [1].

Bei seiner Disputation mit den Griechen hielt sich Torquemada in den ihm von Eugen vorgeschriebenen Grenzen: er betonte die Nothwendigkeit des Waizenbrodes zur Consecration, ein Punkt, den die Griechen nie geläugnet hatten, hob aber hervor, daß der Gebrauch ungesäuerten Brodes den Vorzug verdiene, weil nach den Evangelien auch Christus bei Einsetzung der Eucharistie sich desselben bedient habe [2]. In dieser Frage wurde die Einigung am leichtesten erzielt, da den Griechen die Beibehaltung ihres alten Gebrauches, in ungesäuertem Brode zu consecriren, bereitwilligst zugestanden wurde. Bezüglich der Consecrationsformel wurde eine Bestimmung in das Unionsdecret nicht aufgenommen, jedoch ließen sich die Griechen herbei, am 5. Juli, am Tage vor dem feierlichen Abschluß der Union, vor dem Papste in Gegenwart von zehn griechischen Zeugen die feierliche Erklärung abzugeben, „daß die griechische Kirche die Transsubstantiation lehre, und daß die Wandlung durch Aussprechung der Einsetzungsworte Christi eintrete, ganz nach der Lehre des hl. Chrysostomus" [3]. In die Debatte und Verhandlungen über

---

[1] Vgl. Dr. W. Reischl's Uebersetzung des Neuen Testaments. Regensburg 1866. S. 142. Note o.

[2] Harduin p. 958 sqq. [3] Hefele a. a. O. S. 740.

Bedeutung und Inhalt des päpstlichen Primates, welche vom 16. Juni bis 1. Juli dauerten, griff Torquemada nur vorübergehend ein [1], doch war derselbe Mitglied jener am 26. Juni gewählten, aus sechs Lateinern und sechs Griechen bestehenden Commission, welche sich über diese Frage schlüssig zu machen und den Wortlaut der in das Unionsdecret hierüber aufzunehmenden Bestimmung festzustellen hatten. Zweifelsohne gehörte er am Florentiner Concil zu jenen Theologen, die sich stets in der Nähe des Papstes befanden (Eugen wohnte ohnedieß im Dominicanerkloster bei der Kirche Maria Novella, wo auch der griechische Patriarch Joseph beigesetzt war) und ihn in den letzten Verhandlungen, besonders über den Primat, beriethen. Am 5. Juli 1438 konnte das Unionsdecret, eines der wichtigsten, das katholische Dogma berührenden Documente, endlich veröffentlicht und die Union zwischen den langgetrennten Brüdern des Morgen- und Abendlandes abgeschlossen werden. Zwar wurde diese Vereinigung nicht in dem Umfange von unmittelbarem praktischen Segen, wie man es beim Zustandekommen derselben sich vorgestellt hat, aber immerhin gebührt dem, im christlichen Europa so vernachlässigten, oft auch schnöde behandelten Papste Eugen der Ruhm, viele Tausende und Hunderttausende orientalischer Christen mit dem Mittelpunkte der katholischen Kirche, dem apostolischen Stuhl in Rom, wieder in Verbindung gebracht zu haben.

Siebentes Kapitel.

Die Erfolge der Conciliaristen von 1438—1440. Torquemada wird Cardinal.

57. Nach Abschluß der Griechenunion war Eugen IV., mehr als es ihm lieb schien, genöthigt, seine Aufmerksamkeit den tobenden Baslern zuzuwenden. Diese hatten sich nicht abhalten lassen, vom Beginne des Jahres 1438 an, auf der einmal betretenen Bahn fortzuschreiten. Nachdem sie am 24. Januar jenes Jahres die Suspension über Eugen ausgesprochen hatten, erklärten sie bald darauf, am 15. März, die Synode von Ferrara für ein schismatisches Conventikel, die Superiorität der Concilien über den Papst aber für einen Glaubenssatz. Einige Tage später, am 24. März, in der 32. allgemeinen Sitzung wurde die Suspension des Papstes erneuert und alsdann der Absetzungsproceß gegen ihn mit Citationen, Proclamationen u. s. w. eifrig betrieben.

[1] Hefele a. a. O. S. 730. Anm. 1.

Schon jetzt aber zeigten sich bedenkliche Symptome in der papstfeindlichen Versammlung: das erste war die eigensinnige und hochmüthige Verschlossenheit gegen die Rathschläge aller Besonnenen, selbst ihrer Freunde. So hatten sich die weltlichen Fürsten dem Papste bisher gewiß nicht förderlich gezeigt, die Basler Versammlung dagegen auf alle Weise unterstützt: als sie aber gegen die Suspension desselben ihre Stimme erhoben, wurde diese Warnung in den Wind geschlagen. Das gleiche Verhalten beobachteten die Basler gegenüber den Friedensvorschlägen, welche der römische König Albrecht, die deutschen Kurfürsten und im Verein mit ihnen Frankreich und die spanischen Königreiche nach der zweiten Nürnberger Fürstenversammlung vom Oct. 1438 in Basel machen ließen und welche dahin gingen, daß das Basler Concil unter seiner eigenen wie des Papstes Zustimmung nach Straßburg, Constanz oder Mainz verlegt werde. Die päpstlichen Gesandten hatten diese Vorschläge nicht für unannehmbar erklärt, aber die Basler konnten sich zu deren Annahme nicht entschließen. Die Gesandten der Kurfürsten erhielten von der Versammlung gar keine entscheidende Antwort: das Heil schien von Basel zu kommen. Darum hatte man hier auch nur die einzige Sorge, Alles zu thun, um die Mitglieder des Concils festzuhalten oder neue für dasselbe zu gewinnen. Man erwies sich deßhalb jetzt nicht bloß gegen die geistlichen und weltlichen Großen, sondern auch gegen die kleinen Herren gefällig. Aus diesem Grunde erhielt z. B. der Abt von Schönthal (im jetzigen Königreiche Württemberg) vom Concil die Erlaubniß, Pontificalinsignien zu tragen.

Ein wahrhaft trauriges Bild aber bot die Versammlung, als es sich darum handelte, den Absetzungsproceß gegen Eugen zu Ende zu führen. Da man die Nothwendigkeit empfand, diesen als Ketzer zu erklären, so warf man in Ermangelung anderweitiger Anhaltspunkte für diesen Vorwurf im April 1439 die Frage auf, ob die Verwerfung oder Nichtannahme der Decrete über die Superiorität der Concilien seitens des Papstes diese Beschuldigung nicht rechtfertige? Bei den Verhandlungen über diesen Gegenstand zeigte es sich, daß keine Einheit mehr in der Basler Versammlung war. Sechs Tage lang stritt man sich darüber, ob Eugen einfacher oder rückfälliger Ketzer sei. Der Cardinal von Arles mit zwei oder drei Theologen und einigen wenigen Titularbischöfen trat für die letztere Ansicht ein, die Partei der Grauen, an ihrer Spitze Nicolaus Tudeschi, Erzbischof von Palermo, und der Protonotar Pontano, beide sehr tüchtige Juristen, verfochten mehr die erstere Ansicht. Tudeschi gab zwar zu, daß die Superiorität der Generalconcilien ein Glaubenssatz sei, wollte aber nicht gelten lassen, daß die Haltung Eugens demselben gegenüber den Vorwurf der rückfälligen Ketzerei begründe. Dabei warf er d'Allemand vor, daß er mit

seinen wenigen Titularbischöfen die ganze Versammlung beherrschen wolle, nicht minder hob er hervor, daß den niedern Klerikern nur eine berathende Stimme auf dem Concil zukomme. Als man zur Abstimmung schritt, waren es, wie Torquemada in seiner sogenannten Apologie Eugens IV. bemerkt[1], nur acht Bischöfe, welche sich für die drei Sätze erklärten: 1) Ein allgemeines Concil steht über dem Papst. 2) Der Papst kann ein solches weder verlegen, noch vertagen, noch auflösen. 3) Wer diesen zwei Wahrheiten hartnäckig widerstrebt, ist für einen Ketzer zu halten. Ueberhaupt ließen sich in der fraglichen 33. Sitzung am 16. Mai 1439 in der Hauptkirche nur zwanzig Mitren sehen, obwohl doch ungefähr noch dreißig Bischöfe und eine Anzahl infulirter Aebte in Basel sich befanden. Der Erzbischof von Palermo mit seinem Anhang verließ während der Abstimmung die Sitzung und fast alle Gesandten, die deutschen, französischen, die castilischen, die von Aragon und Mailand erhoben ihren Protest. Es war nur ein Act der Verlegenheit und des eigenen Mißbehagens, der jedoch die Kläglichkeit der Situation noch mehr an den Tag legte, als der Cardinal von Arles für die 34. Sitzung am 25. Juni, in welcher die förmliche Absetzung des Papstes ausgesprochen werden sollte, aus den Kirchen der Stadt Basel die Reliquien herbeischaffen und auf die Sitze der Bischöfe stellen ließ, von denen er voraussah, daß sie nicht erscheinen würden. So sollte den Anstrich der Heiligkeit und Erhabenheit erhalten, was an sich so verabscheuungswürdig und so kleinlich war, und was die offenbare Misere verdecken sollte, trug nur dazu bei, dieselbe noch mehr an's Licht zu bringen. Mit einem Schwarm von Doctoren und niedern Klerikern setzte der heftige d'Allemand sowohl die Votirung der neuen Dogmen als auch die Absetzung Eugens durch: aber völlig entsprechend den Umständen, unter denen zu Basel diese Decrete erfolgten, war die Wirkung derselben in der Christenheit. „Die christliche Welt, schreibt Hefele[2], vernahm dieß mit tiefer Betrübniß und eine Anzahl der angesehensten deutschen Fürsten, die Erzbischöfe von Mainz, Trier und Cöln, sowie der Bischof von Worms, der Markgraf (Kurfürst) von Brandenburg und der Pfalzgraf Ludwig bei Rhein, protestirten am 13. Aug. 1439 in der Kapitelstube des Mainzer Doms förmlich und feierlich gegen alle Belästigungen und Beeinträchtigungen, welche für sie oder ihre Untergebenen aus diesem Zwiespalt entstehen könnten, und erneuerten ihre Neutralität. Noch kräftiger protestirte der König von Castilien gegen das Geschehene und

---

[1] Abgedruckt bei Mansi XXXI. p. 63—126: siehe p. 67. Vgl. Dr. G. Voigt, Enea Silvio 1. Bd. S. 134.

[2] Conciliengesch. Bd. 7. S. 779.

gegen die Wahl eines neuen Papstes, und Palomar versichert, daß auch nicht eine große Nation die Absetzung Eugens anerkannt habe."

Kein geringer Schlag für die Basler Versammlung, von Vielen sogar als ein Gericht Gottes gegen das frevelhafte Beginnen derselben betrachtet, war die im Frühling 1439 zu Basel ausbrechende Pest. Dieselbe richtete überall, wo sie auftrat, große Verheerungen an, in der deutschen Concilsstadt aber wüthete sie besonders heftig. „In der Hitze der Hundstage, gerade zur Zeit, als der Papst entsetzt wurde, erreichte sie ihren Höhegrad; es fehlte wenig, so hätte sie das Concil... auseinandergesprengt. Wie eine dumpfe Beklemmung auf den Gemüthern lastete, wie die grausigen Bilder des Todes und die vielen Leichenzüge eine gespannte Bangigkeit in Allen erhielten, kurz alle die begleitenden Züge einer solchen Krankheit hat uns Aeneas Silvius schön und lebhaft geschildert. Neben den hundert Opfern, die täglich in der Stadt hingerafft wurden, starb auch mancher wohlbekannte Prälat, allein das Collegium der Abbreviatoren beklagte den Verlust von acht Mitgliedern. Vor Allem erschreckte der Tod des Protonotars Pontano, des Orakels der Juristen, den man noch kurz zuvor in frischer Jugendblüthe auf der Rednerkanzel gesehen, und der des alten Patriarchen von Aquileja. Viele der Väter waren von der Abreise nicht zurückzuhalten. Selbst die Energie des Cardinals d'Allemand scheint einen Augenblick gewankt zu haben, als der Tod in seinem Hause wüthete. Am 22. Juli trat er mit dem Vorschlag vor die Väter, das Concil bis Ende September zu vertagen und die Wahl eines neuen Papstes auf den 1. Nov. festzusetzen. Da fürchteten einige verzweifelte Köpfe, die sonst keine Zuflucht hatten, mit dem Concil möchten auch sie und alle ihre Hoffnungen zu Grunde gehen, sie sprachen davon, lieber in Basel sterben zu wollen als zu sehen, wie die Kirche ihrem Sturze zueile. Für jeden Fall wurde ein Ausschuß ernannt, welcher die Permanenz des Concils darstellen sollte." [1]

58. Als die Basler Synode unter einer Reihe gutgesinnter katholischer Fürsten Vertrauen und Achtung eingebüßt und unter ihren Mitgliedern selbst der Schrecken vor dem Tode eingerissen war: erlangte endlich auch Papst Eugen soviel Zeit und Muße, den verkehrten Decreten derselben mit der Kraft des apostolischen Wortes entgegenzutreten. Die Pflichten desselben als des obersten Richters in Glaubenssachen erheischte dieß um so gebieterischer, als viele schwankende Gemüther

---

[1] Wir entnehmen diese Schilderung Dr. G. Voigt a. a. O. S. 167 f. Auch Torquemada deutet an, daß die Pest in Basel von Vielen als ein Strafgericht Gottes angesehen wurde: „quia praecipuos eorum (Basiliensium) terribilis Christus ad suum jam evocavit judicium." Bei Mansi XXXI. p. 77.

sich des Einflusses nicht erwehren konnten, den die seit Langem herrschenden Anschauungen über die Gewalt und das Ansehen der Concilien immer noch ausübten. Mit in Betracht kam auch die von den Deutschen und Franzosen zum Programm erhobene Neutralität, welche den Bann irriger Meinungen noch fester um die Gemüther schloß. Wie ein leuchtender Blitz strahlte deßhalb in diese theilweise Finsterniß die Verdammung der neuen Basler Dogmen, welche Eugen in einer öffentlichen Sitzung zu Florenz am 4. Sept. 1439 durch Verkündigung der Constitution „Moyses" aussprach. Vor Veröffentlichung dieses höchst wichtigen Decretes fand am Concil zu Florenz eine lebhafte Erörterung über die neuen Glaubenswahrheiten statt. Cardinal Julian Cesarini[1] übernahm es nämlich, dieselben in Schutz zu nehmen, wenigstens eine unbedingte und allgemeine Verurtheilung derselben zu verhüten. Wie, wir aus Torquemada's Abhandlung „ad Basiliensem oratorem"[2] erfahren, stellte der Cardinal die doppelte Behauptung auf, daß die erste Proposition der Basler weder mit einer Reprobation, noch mit einer Verurtheilung belegt werden könne, ohne daß das Constanzer Decret von der Gewalt des Concils über den Papst in gleicher Weise davon betroffen werde. Seine zweite Behauptung ging dahin, daß dieser Satz der Basler von der Obmacht der Concilien, den sie eine Wahrheit des katholischen Glaubens nennen, überhaupt nicht zu verdammen sei. Um die Wahrheit des Constanzer Decrets zu erhärten, führte er Autoritäten und Vernunftgründe an; deßgleichen für seine zweite Behauptung. Außerdem suchte er den Einwand zu lösen, der von manchen Theologen erhoben worden war und welcher dahin ging, daß die zweite und dritte Proposition der Basler, welche dem Papste die Gewalt, ein Concil zu vertagen und zu verlegen, abgesprochen und den Widerspruch gegen die Superiorität als Häresie bezeichnet hatten, nicht verdammt werden könnten, so lange die erste Proposition derselben nicht verurtheilt sei. Ebenso verhalte es sich mit dem Einwand, daß die Verlegung des Concils von Basel nach Ferrara vollständig nichtig sei.

Torquemada sprach am andern Tag, offenbar in einer Generalcongregation der Florentiner Synode, welcher der Papst, die Cardinäle, viele Prälaten und Beamte der Curie beiwohnten, für eine Verurtheilung der Basler Dogmen. Vor Allem betonte er, daß das Constanzer Concil zur Zeit der vierten und fünften Sitzung die katholische Kirche nicht repräsentirt habe, und folglich die Decrete dieser Sitzungen nicht katholische Wahrheit sein könnten. Denn daß Johann XXIII.,

[1] Johannes de Turrecremata, Summa de ecclesia lib. II. cap. 100.

[2] Abgedruckt bei Roccaberti, Bibliotheca pontificia Tom. XIII. p. 575 sqq., wo Torquemada seinen Gegner bloß dominum meum singularissimum nennt; an obiger Stelle der Summa (lib. 2. c. 100) macht er Cesarini ausdrücklich namhaft.

auf dessen Autorität hin jene Versammlung gebildet ward, wahrer Papst, Statthalter Christi und Haupt der katholischen Kirche gewesen sei, habe nicht bei allen Gläubigen jene unbezweifelte Gewißheit, welche jedem Glaubenssatze zukommt. Das Gleiche gilt von der Behauptung, daß die Obedienz Johann's XXIII., welche das Concil damals ausmachte, allein und ohne die andern Obedienzen, eine legitime allgemeine Synode darstellte und die Kirche repräsentirte. Katholischer Glaubenssatz kann ferner nicht sein, was von den Obedienzen Gregors und Benedicts offen und in voller Versammlung widersprochen und dessen Widerspruch angenommen ward. Gregor besonders widersprach dem Theile des Constanzer Decrets, welcher die Versammlung ein legitimes, allgemeines Concil und die Repräsentation der ganzen Kirche nennt. Auch Benedict und seine Obedienz widersprachen, denn im Vertrage von Narbonne verlangten sie als Bedingung ihres Anschlusses an die Constanzer Synode eine neue Berufung derselben. Dann erst, nach Vereinigung der drei Obedienzen, hatte die Christenheit den gewissen Glauben, daß dieselbe ein allgemeines Concil sei und die Kirche repräsentire. Uebrigens ist ein solches auf die Zustimmung und Autorität des Papstes gegründet: mit Ausschluß desselben gibt es daher keine Repräsentation der allgemeinen (ganzen) Kirche. — Was den zweiten Theil des Constanzer Decrets, daß die Synode ihre Gewalt unmittelbar von Christus habe und auch der Papst ihr gehorchen müsse, betrifft, so mögen die Urheber desselben wie immer darüber gedacht haben: sie haben dennoch stets den Widerspruch der andern Obedienzen, sogar solcher, die jetzt noch leben, gegen sich. Unbesonnen ist es daher, als katholische Wahrheit zu definiren, was durch keine Autorität und keinen Vernunftbeweis erhärtet werden kann; ärgernißgebend aber ist der erste und zweite Satz des Constanzer Decrets, weil hiedurch die beiden Obedienzen Gregors und Benedicts als schismatisch gebrandmarkt werden. Daß das Constanzer Concil seine Gewalt unmittelbar von Christus habe, als legitimes, unbezweifeltes, durch die Autorität des apostolischen Stuhles versammeltes, allgemeines Concil, widerspricht gerade der Praxis desselben. Denn sobald Martin V. gewählt war, legte dasselbe den Titel einer beschließenden und definirenden Synode ab, Martin V. aber nahm unter ihrer Zustimmung diese Acte vor." Nachdem Torquemada die Behauptung, das Concil habe seine Gewalt unmittelbar von Christus, mit einem großen Aufwand von Beweisen, die mit dem ihm eigenen System zusammenhängen, hier zurückgewiesen hat [1], kommt er auf jenen Theil des Constanzer Decrets zu

---

[1] Wir übergehen dieselben an dieser Stelle, weil sie uns in seiner Summa ohnedieß begegnen werden.

sprechen, welcher die Unterwerfung des Papstes unter das Concil auch in Sachen des Glaubens verlangt. „Dieser Theil hat nach der Ansicht des Gegners die geringste Schwierigkeit und Alle stimmen demselben zu. Doch scheint es, daß derselbe nicht schlechthin und ganz allgemein angenommen werden könne: denn es kann auch ein falscher Sinn sehr wohl mit ihm verbunden werden. Verlangt das Concil vom Papst den Gehorsam in Glaubenssachen, die in der Schrift enthalten oder vom apostolischen Stuhle definirt sind, so enthält jener Satz die Wahrheit. Die Pflicht des Papstes zum Gehorsam gegen die Synode entspringt aber dann nicht aus irgend einer Superiorität der Concilsgewalt über den Papst, sondern aus der Ehrfurcht gegen die Wahrheit und ist geleistet jener höchsten Autorität, welche der heilige Geist selbst der Glaubenswahrheit verleiht. Ein anderer Sinn des Decretes kann der sein, daß der Papst bei solchen Entscheidungen des allgemeinen Concils zu beharren habe, von denen ein solches selbst entscheidet, daß sie zum Glauben gehören. In diesem Sinne enthält dasselbe nicht schlechthin die Wahrheit. Denn die allgemeinen Synoden haben im Glauben oft geirrt und das Privileg der Irrthumslosigkeit ist ihnen nicht zuzuschreiben. Definirt eine Synode in Uebereinstimmung mit dem apostolischen Stuhle, dann muß der Gehorsam auch vom Papste geleistet werden, nicht jedoch, wenn die Glaubensentscheidung unter Protest und Widerspruch des apostolischen Stuhles erfolgt ist. Handelt es sich jedoch um Fälle zweifelhafter Natur und entscheiden die Väter eines Concils einstimmig und einmüthig unter alleinigem Widerspruch der Person des Papstes, dann ist bei der Definition der Väter stehen zu bleiben. Denn das Urtheil so vieler Väter wiegt mehr als das einer Einzelperson. In solchem Falle steht die Synode über dem Papste, nicht an jurisdictionaler Gewalt, sondern an discretivem Urtheil, an Fülle und Umfang der Weisheit und Erkenntniß. Wären solche Entscheidungen durch Zeugnisse der Schrift und Väter als wahr erwiesen und wollte der Papst dem Urtheil der Synode hartnäckig den Beitritt verweigern, so ginge er damit seiner Würde verlustig.

Der vierte Theil des Constanzer Decrets verlangt den Gehorsam des Papstes gegen das Concil in Sachen des damaligen Schisma. Streiten sich Zwei, die uncanonisch gewählt sind, um den Papat, so hat jene Bestimmung Kraft, jeder der Prätendenten muß dem Ausspruch des Concils gehorsam sein. Ist aber ein unzweifelhafter Papst in der Kirche, dann ist dieß nicht der Fall. Deßhalb darf auch zur Zeit eines Schisma nicht in allen Fällen und ohne Ausnahme vom Concil mit Absetzung vorgegangen werden.

Der fünfte Theil des Constanzer Decrets schreibt den Gehorsam des Papstes gegen das Concil in Sachen der kirchlichen Reform vor.

Es ist jedoch schlechterdings unmöglich, mit Rücksicht auf die Lehre der Schrift und Väter diesen Theil des Decrets als katholische Wahrheit gelten zu lassen. Denn es ist in demselben beigefügt, daß der Papst bei hartnäckiger Verweigerung des Gehorsams gegen die kirchlichen Reformbeschlüsse der gebührenden Strafe unterstellt werde. In dieser Form stellt das Decret nothwendig die corrective Gewalt, den Zwang gegen den Papst auf. Hiegegen spricht Alles im Vorausgehenden schon Bemerkte, der Primat des Papstes, die Abhängigkeit des Concils vom apostolischen Stuhle, die gemeinsame Lehre der Theologen und Juristen, die Lehre der Schrift und Väter, die gesunde Vernunft. Dieser Theil des Decrets steht im Widerspruch mit einem Beschluß dieser allgemeinen ökumenischen Synode zu Florenz, auf welcher die abend- und morgenländische Kirche um den heiligen Vater versammelt ist und welche entschieden hat, daß ‚der apostolische Stuhl und der römische Bischof den Primat in der ganzen Welt innehabe und daß der römische Bischof der Nachfolger des heiligen Apostelfürsten Petrus, wahrhafter Stellvertreter Christi, das Haupt der gesammten Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen sei; daß ihm auch in der Person des hl. Petrus die volle Gewalt, die gesammte Kirche zu weiden, zu regieren und zu verwalten, von unserem Herrn Jesus Christus gegeben worden sei‘. Unvereinbare Widersprüche sind es, daß der Fürst der Apostel einer Versammlung dieser, der Statthalter Christi einem Andern als Christo unterworfen sein soll; daß das Haupt vom Körper gerichtet werde, daß die Söhne den Vater durch Befehle zum Gehorsam verpflichten können, daß der Lehrer der Gläubigen seinen Schülern unterstellt und daß er, ausgestattet mit der Fülle der höchsten Regierungsgewalt über die Kirche, deren Repräsentation, dem allgemeinen Concil, an Gewalt untergeordnet werde. Der Vertheidiger des Basler Dogma's führte drei Fälle an, in welchen der Papst seiner Superiorität verlustig geht: er meint, wenn der Papst trotz der Nothwendigkeit der Reform für die Kirche und trotzdem, daß ein allgemeines Concil abgehalten werde, nicht reformiren wolle; wenn er der Kirche Aergerniß gebe und hierin unverbesserlich sei, und wenn er gegen den allgemeinen Bestand der Kirche wirke. Allein der erste Fall reicht zur Absetzung des Papstes nicht aus, denn Nachlässigkeit oder böser Wille macht ihn seiner Gewalt und der Superiorität derselben nicht verlustig: es müßte denn sein, daß diese Fehler in einem Irrthum gegen den Glauben ihren Grund hätten, wenn er z. B. nicht glaubte, daß die Kirche heilig sei. Gibt der Papst der Kirche Aergerniß und erklärt er dabei zur Vertheidigung seiner Sünden, diese seien nicht solche, dann ist er der Häresie verfallen und hat das Constanzer Decret (in seinem fünften Theile) Kraft. Wirkt der Papst gegen den Bestand der Kirche, so steht fest,

daß ihm der Gehorsam verweigert und Widerstand geleistet werden soll; er kann aber doch nicht vom Concil gerichtet werden. Denn es ist etwas Anderes, den Gehorsam zu verweigern — was den Untergebenen wohl erlaubt ist, wenn sie vom Obern angehalten werden, gegen das Gesetz zu handeln —, etwas Anderes, Widerstand zu leisten, wenn vom Obern Behauptungen der Wahrheit entgegen aufgestellt werden: und es ist etwas Anderes, zu richten, was nur von einem Uebergeordneten geschehen kann. So lange der Papst katholisch ist, ist er wahrer Papst. So erhellt, daß auch der fünfte Theil des Constanzer Decrets nicht katholischer Glaubenssatz sein kann." — In seiner Antwort auf den zweiten Artikel des „Basler Redners", in welchem die Superiorität des Concils als Glaubenssatz und unverdammlich vertheidigt war, weist Torquemada verschiedene Behauptungen desselben zurück, aus welchen wir nachfolgende hervorheben: „Wenn wir auch nur eine Obedienz des Constanzer Concils als Urheber des fraglichen Decretes annehmen, so war sie doch der größere Theil der Kirche und es scheint kaum gerathen, sie als häretisch zu verdammen." — Darauf Torquemada: „Obwohl nun Vieles gegen Voraussetzung und Schlußfolgerung dieser Behauptung gesagt werden könnte, so antworten wir bloß kurz, daß es sich jetzt nicht darum handelt, jenes Decret der Obedienz Johann's XXIII. als häretisch zu verdammen; denn was es auch immer dem Wortlaute nach ausdrückt, der heilige Vater (Eugen IV.) nimmt den Sinn desselben an nach der Verehrung und dem Gehorsam, den die Väter von Constanz Martin V. erwiesen haben. Auch erkannten diese selbst, daß die Giltigkeit ihrer Decrete vom apostolischen Stuhle abhänge und baten um deren Bestätigung. Vielmehr handelt es sich hier jetzt darum, ob die erste Proposition der Basler in der Weise verurtheilt werde, wie sie rechtlich zu verurtheilen ist, nämlich nach dem Sinne, wie es aus den Reden und Handlungen der Basler ersichtlich ist, welcher mit Schrift und Vätern im Widerspruch steht. — Der Gegner wendet weiter ein, seine Beweise aus den Acten des Basler Concils entnehmend: Mit der legitimen Fortsetzung desselben ist es unvereinbar, daß es irre. Dasselbe hat aber in seiner 18. Sitzung die Superiorität gleichfalls ausgesprochen. Dagegen: Der legitime Fortgang einer Synode ist doppelter Art, indem dieselbe bei ihrer Fortsetzung sich auf die legitime Gewalt stützt, und zweitens, indem die Objecte seiner Thätigkeit wahr und gerecht sind. Mit Anerkennung des ersten Momentes ist daher das zweite noch nicht entschieden. — Auch der Einwand des Gegners, die Basler Synode sei nach Zurücknahme der Auflösung eine allgemeine und unbezweifelte gewesen, gibt dem Decret der Constanzer Synode keine Kraft. Denn die Basler haben ohne alle Rücksicht auf die dem Papste gegebenen Versprechen

dessen Präsidenten zum Vorsitz nicht zugelassen; deßhalb hielten viele Gelehrten die Synode aller Autorität für baar. Dieselbe wollte gegen alle Gewohnheit und Vernunft, mit eigener Macht und nicht im Verein mit dem von Christus gesetzten Haupte wirken. Auch haben die Basler das Constanzer Decret nicht einfach wiederholt, sondern ein neues gemacht, nach Form, Ausdruck und Sinn von jenem verschiedenes. Auch haben die vom Papste bestellten Präsidenten demselben nicht zugestimmt, sondern, so gut es ging, widersprochen und Protest erhoben. — Der Einwand des Gegners, der heilige Vater habe durch seine Bullen das Concil und damit auch dessen Beschlüsse approbirt, ist nicht richtig: denn dieser selbst hat bereits erklärt, ‚er habe den Fortgang des Concils, nicht aber dessen Beschlüsse bestätigt.‘“ [1] In seiner Summa fügt Torquemada noch bei: „Daran hat Eugen IV. sehr weise gethan. Denn welcher Fürst, wenn er nicht aller Klugheit entbehrt, möchte Beschlüsse approbiren, die er noch nicht gesehen oder welche er nicht geprüft hat, ob sie etwas die Wahrheit, das Recht oder den Nutzen Beeinträchtigendes enthalten? Daher war es Gewohnheit der Päpste, daß sie in Fällen, wo sie Beschlüsse allgemeiner Concilien, denen sie nicht persönlich angewohnt, zu bestätigen hatten, die Prälaten des römischen Patriarchats zu einer Synode versammelten und dann nach sorgfältiger Prüfung die Bestätigung vornahmen.“

Mit Verkündigung der Constitution Moyses (4. Sept. 1439) hielten jedoch die Basler die Angelegenheit der neuen Dogmen nicht für vollständig erledigt. In jener waren „die sogenannten veritates verworfen, die Basler selbst, weil sie ihre Einfälle zu Dogmen machen wollten, für Häretiker erklärt und der falschen Auslegung der Constanzer Decrete beschuldigt, ihre Versammlung mit der ephesinischen Räubersynode verglichen [2], ihre Absetzung des Papstes als ein inexpiabile scelus bezeichnet, über alle zu Basel Versammelten die Excommunication und Absetzung ausgesprochen und ihre Beschlüsse annullirt worden“ [3]. Die Basler antworteten hierauf in einer Generalcongregation am 7. October 1439, worin sie den Gabriel Condolmieri, so nannten sie jetzt den Papst nach seinem Familiennamen, der Häresie bezichtigten und die Constitution Moyses zu widerlegen suchten. Namentlich wollten sie beweisen, daß „die Lehre von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst ein Glaubensartikel de

---

[1] Dieselbe Unterscheidung legt Torquemada auch in seiner Summa, lib. II. cap. 100, Eugen IV. in den Mund.

[2] Das that vorher auch Ambros. Traversari epistol. t. II. p. 50 ed. Florent. 1759.

[3] Hefele a. a. O. S. 782.

necessitate salutis sei und daß sie diese Lehre nicht erst in ihrer 33. Sitzung, sondern schon viel früher, als noch die päpstlichen Legaten präsidirten, ausgesprochen hätten. Ja, Eugen selbst habe, als er seine erste Auflösung der Synode widerrief, diese Lehre förmlich gebilligt." [1]

Eugen IV. gab selbstverständlich auf diese Invective der Basler keine weitere Antwort; er beschäftigte sich in dieser Zeit mit der Union der Armenier, deren Patriarch Constantin Abgeordnete nach Florenz geschickt hatte. Dieselben waren noch vor Abreise der Griechen angekommen, und schon am 22. November 1439 konnte das Decret ihrer Union mit der lateinischen Kirche feierlich verkündigt werden. Den Kampf mit den Baslern nahmen dagegen einige hervorragende Theologen am Florentiner Concil auf. Wir haben aus jener Zeit eine Reihe vorzüglicher Streitschriften, die am Schluß des verfließenden und im folgenden Jahre abgefaßt wurden und vorzüglich gegen die Verleumdungen Eugens und die verkehrten Dogmen der Conciliasten gerichtet sind. Palamar, Antonin, Erzbischof von Florenz, Petrus de Monte, Bischof von Brescia, ragen als Verfasser derselben hervor. Von Torquemada glauben wir, daß er im Monat September oder October 1439 seine hiehergehörige Abhandlung „ad Basiliensem oratorem", aus welcher wir oben Einiges mitgetheilt, ausgearbeitet und in Florenz veröffentlicht hat.

59. Weit mehr Aufsehen erregte jedoch dessen, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des Jahres 1440 verfaßte [2], sogen. „Apologie Eugens IV." Ueber die Zeit der Abfassung dieses umfangreichen Tractats sind wir in sofern hinlänglich unterrichtet, als in der Einleitung [3] desselben gesagt ist, die Basler hätten auf die am 4. Sept. jüngsthin (pridie nonas septembris *proximi*) erlassene Verdammung ihrer verkehrten Dogmen den Krieg gegen Eugen von neuem begonnen. Daß die Schrift zu Florenz veröffentlicht wurde, geht aus der am Schlusse derselben [4] beigefügten Bitte hervor, es möge auf dieser allgemeinen Synode zu Florenz ein Gesetz erlassen werden, welches die Abhaltung der Generalconcilien, den Modus derselben, die Ordnung, die Zeit, die Personen und das Maß ihrer Gewalt genau bestimme. Da wir nun aus den Scriptores Prädicatorum wissen, daß Torquemada mit dem Erzbischof von Spalato und zwei Andern unterm 20. Oct. 1439 von Eugen als Gesandte abgeordnet wurde [5], um den Frieden zwischen den Königen von Frankreich und England zu ermitteln, und am 7. Jan. bereits bei den

[1] Hefele a. a. O. S. 783.
[2] Bei Harduin, Tom. IX. p. 1237 sqq; bei Mansi XXXI. p. 63—126.
[3] Mansi XXXI. p. 63.
[4] Mansi l. c. p. 126.
[5] Scriptores Tom. I. p. 838.

Dominicanern zu Gent verweilte, so müssen wir, um die Abfassung des Tractats nach Florenz und in eine vom 4. Sept. 1439 nicht zu sehr entfernte Zeit verlegen zu können, annehmen, daß Torquemada wenigstens beim beginnenden Frühling wieder an die römische Curie und den Sitz der Synode zurückgekehrt war [1] und in dieser Zeit die „Apologie" verfaßt hat.

In der Einleitung derselben ist gesagt, daß die Basler in dem Streben, auf den Canon Moyses zu antworten, eine Art Invective, mit Lügen und Fictionen angefüllt, gegen die Unschuld und Heiligkeit Eugens ausgespieen hätten. Aus Furcht, es möchten diese Irrthümer, wenn sie nicht aufgedeckt würden, den weniger unterrichteten Gläubigen als approbirte Sätze erscheinen, wolle er eine eingehende Darstellung derselben folgen lassen. Torquemada geht dann über auf die Behauptung der Basler, daß sie bei ihrer Vertheidigung der Wahrheit das Beispiel des hl. Hieronymus für sich hätten und entgegnet, dieser sei in seinen Schriften vom apostolischen Stuhle approbirt (c. 3. sancta rom. eccl. d. XV.), jene (die Basler) aber mit ihrer sacrilegischen Doctrin verworfen und verurtheilt. Und wenn sie fragen, worin sie bezüglich der Lehre vom Principat des apostolischen Stuhles mit dem hl. Hieronymus in Widerspruch stehen, so mögen sie hören, wie derselbe an Papst Damasus schreibt (c. 14 Haec est. C. XXIV qu. 1.) haec est fides, papa beatissime, quam in ecclesia catholica didicimus, in qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes [2]. Vertheidigen die Basler diese Doctrin, oder greifen sie dieselbe an? Mögen sie nur hören, was der Heilige von der Autorität des römischen Bischofs und von der Größe des Verbrechens denkt, welches jene auf sich laden, die aus der Gemeinschaft desselben ausscheiden (c. 25 Quoniam vetusto. C. XXIV qu. 1.): „cum successore piscatoris, discipulo Christi loquor; ego nullum praemium nisi Christum sequens, beatitudini tuae, id est, cathedrae Petri communione consocior; super illam petram fundatam ecclesiam scio; quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit, regnante diluvio; quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est, est antichristi." Vertheidigen die Basler diese Lehre, da sie doch überführt sind, mit Eugen IV., dem unzweifelhaften Nachfolger des hl. Petrus, die Gemeinschaft zu brechen? Vergebens berufen sie sich auf cap. omnibus consideratis, 24. qu. I, wo dieser Heilige von der Kirche sagt: „Dieses Haus empfing die

---

[1] Die Scriptores l. c. erklären, hierüber ungewiß zu sein.

[2] Mansi XXXI. p. 64.

Schlüssel und die Gewalt zu lösen und zu binden; wenn Einer dasselbe oder dessen Zurechtweisung und Tadel verachtet, so sei er dir wie ein Heide und Publikan." Bei diesen wie bei andern Stellen, welche die Basler anführen, geschieht eben, was bei allen Häretikern vorkommt, daß ihre Abweichung vom Glauben aus einem verkehrten Verständniß der Schrift und Väter sich herleitet. Was sie lesen, passen sie mit Gewalt ihrer Auffassung an, statt umgekehrt ihre Auffassung durch den Text einzuschränken. So hat nach Hieronymus das Haus der Kirche die Schlüssel empfangen, nicht in dem Sinne, als ob die gesammte Kirche in allen ihren Gliedern die Himmelsschlüssel erhalten hätte, denn dieß wäre ja die thörichteste Behauptung: sondern, wie Hieronymus gleichfalls lehrt, nur in den Bischöfen und Priestern. Diese Gewalt ist nach dem hl. Ambrosius in der Kirche blos den Priestern übertragen, und darum sagt man, daß auch blos in ihnen die Kirche verachtet oder geehrt wird. Dies trifft am meisten beim römischen Bischof zu, gemäß der Erhabenheit seines Principats. Daraus ist ersichtlich, wie sehr gegen die Lehre des hl. Hieronymus jene Behauptung der Basler streitet, nach welcher ein Conventikel von Copisten, Advocaten und weltlichen Leuten die Himmelsschlüssel habe. Die nämliche Bewandtniß hat es mit der aus cap. legimus dist. 93. von den Baslern beigebrachten Stelle des hl. Hieronymus, wo dieser sagt: „si auctoritas quaeritur, orbis major est urbe." Dies sagt der Heilige nicht von der Autorität der Jurisdictionsgewalt mit Bezug auf den apostolischen Stuhl, sondern von der Autorität der Gewohnheit. Es besteht auch kein Zweifel, daß die Gewohnheit des ganzen Erdkreises größere Kraft hat als die der Stadt Rom, wenn noch dazu der apostolische Stuhl sie nicht einhält oder einzuhalten befiehlt. — Die Basler beklagen sich, sie hätten wegen Vertheidigung der katholischen Wahrheit über die Autorität der Generalconcilien und wegen constanter Beförderung der Reformation an Haupt und Gliedern durch Eugen verschiedene Injurien erfahren. Das ist die gewöhnliche Klage und die thörichte Ruhmrederei aller Häretiker! Wenn sie durch die öffentliche Gewalt für ihre Irrthümer und verwegenen Streiche gebührend gestraft werden, dann leiden sie für die Gerechtigkeit, für die katholische Wahrheit, für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen! Diese gottlose Congregation zu Basel hat in der That doch nicht die katholische Wahrheit, sondern verderbliche Irrthümer und neue Ketzerei über die Autorität der Generalconcilien in Schutz genommen! Nicht den Schmuck in der Kirche, die Zierde im Hause Gottes, die Reform der kirchlichen Stände, sondern ein verabscheuungswürdiges Verhängniß und die Verwirrung der Kirche befördert sie; sie verkehrt die von Gott gesetzte hierarchische Ordnung in der Kirche und müht sich ab, den Principat des apostolischen Stuhles zu vernichten; sie will von der

Obedienz des römischen Bischofs, vor welchem als dem Vater und Hirten aller Gläubigen der Hochmuth selbst das Haupt neigt, das christliche Volk losreißen und es in ewige Spaltungen stürzen. Wenn die Basler die katholische Wahrheit vertheidigten, warum hatten sie denn alle Gesandten der katholischen Fürsten zu Gegnern ihres heftigen Beschlusses? Warum haben von den 30 Bischöfen, die damals zu Basel gewesen sein sollen, nur neun oder acht an demselben sich betheiligt? Nämlich der Cardinal von Arles, der alte Feind des Papstes, der es entsprechend seinem unersättlichen Ehrgeiz von diesem nicht erlangen konnte, daß er seinem Oheim im Amte des apostolischen Kämmerers nachfolgte; der ehemalige Patriarch von Aquileja, ein Hauptfeind unseres Papstes wegen der seitens der Venetianer vorgenommenen Besitznahme des Patriarchats, welche ohne Zuthun Eugens, wohl aber unter offenbarer Veranlassung des Patriarchen selbst erfolgte; Ludwig de palude, ein Bischof ohne Kirche und ein Feind des Papstes, der in der Streitsache der Kirche von Lausanne gegen den Herzog von Savoyen, der die Straffentenzen des Concils mißachtete, nicht die gewünschte Unterstützung fand. Verschweigen läßt sich nicht, daß dieser Ludwig von Palude in dieser Angelegenheit eine solche Verschlossenheit und Härte an den Tag legte, daß er das Bisthum Avignon, wie auch das Erzbisthum von Tarantaise, welche der so milde Papst ihm antrug, verächtlich ausschlug. Ein ehemaliger Bischof, heftiger Gegner des Papstes, dem an der Kirche zu Marseille gegen die Gerechtigkeit der Wille nicht erfüllt wurde; der Bischof von Gratinopolis in Savoyen, des Cardinals von Arles Haus- und Tischgenosse und von ihm erzogen, ein Basler, ein Mann ohne Wissen, der, wie man glaubt, aus Furcht seine Zustimmung gab; zwei Mönche, vom Gelübde des Gehorsams apostasirt, ohne Kathedralkirchen, nur nominirte Bischöfe; Raymund Talon, ohne Mitra, der sich Bischof von Tricar nennt, dem Papste schon lange feind, weil er seiner Vergehen wegen vom Amte eines Auditors an der Curie zu Avignon von ihm entsetzt ward. Das sind die Namen, das die Verdienste, das die Zahl derjenigen, welche von Leidenschaft und Wahnsinn gerührt den Namen der allgemeinen Kirche sich beilegten und das irrthümliche Decret aufgestellt haben. Alle übrigen Bischöfe aber, unter denen der ehrwürdige Vater, Cardinal von Tarraco[1], und die Gesandten der Könige und Fürsten erhoben Protest gegen die sacrilegische Sitzung und wohnten ihr nicht bei[2].

---

[1] Cardin. Tarraconensis.

[2] Mansi XXXI. p. 67 sq. Vgl. zu dieser Schilderung Torquemada's, die dem Thatbestand ziemlich nahe zu kommen scheint, Dr. G. Voigt, Enea Silvio. S. 133 ff. Auch dieser gibt nach den Quellen nur 20 Mitren an, welche der Sitzung vom 16. Mai 1439 beiwohnten. Unter diesen 20 waren jedenfalls noch einige infulirte Aebte.

Nachdem Torquemada die Behauptung der Basler, daß die gesammte Kirche, alle Prälaten des Erdkreises, alle Könige und rechtgläubigen Fürsten, die zu Constanz und Basel in Person oder durch ihre Gesandten vertreten waren, denselben Pfad der Wahrheit verfolgt hätten, gegen welchen Eugen jetzt ankämpfe, eingehend zurückgewiesen hat[1], kommt er darauf zu sprechen, daß Eugen, wie Jene weiter einwenden, die Welt im Dunkeln lasse über seinen Satz, daß er ihre (der Basler) Behauptungen nach ihrem Sinne reprobirt habe. Denn er sage nicht, welches dieser Sinn sei. Hat aber Eugen dieß nicht hinreichend dargelegt, da er doch sagt: „nach dem Sinne, den die Basler durch ihre Handlungsweise (facto) an den Tag legen"? Kräftiger ist die Stimme der That, als der Laut eines Wortes. Daß die Basler über die Autorität der Concilien eine irrthümliche Anschauung hegen, haben sie vielfach durch die That bewiesen. Vor Allem erkennen sie den römischen Bischof nicht als ihr Haupt, ihren Hirten und Vorgesetzten an. Hiedurch fallen sie in den zu Constanz verdammten Irrthum der Hussiten, welche leugneten, daß Petrus das Haupt der heiligen katholischen Kirche gewesen sei. Und doch heißt es Joh. 1, 42: „tu vocaberis *kephas*." Daß aber dieser Ausdruck mit Bezug auf die gesammte Kirche zu verstehen sei, bezeugt Beda der Ehrwürdige durch die Worte: „Jesus sieht den „Sohn Jona's" an nicht blos mit dem äußern Auge, sondern mit dem ewig klaren Blicke der Gottheit sieht er dessen Herzenslauterkeit und der Seele Stärke, die ihn fähig machten, zum Haupte der Kirche erwählt zu werden." — Ferner wollen die Basler dem römischen Bischofe nicht unterthan sein. Hiebei fallen sie in den Irrthum derer, welche behaupten, die Unterwerfung unter den römischen Bischof sei nicht de necessitate salutis. Gegen diesen Irrthum spricht deutlich der hl. Maximus, außerdem aber eine Definition des apostolischen Stuhles in der Decretale (Bonifaz' VIII.) unam sanctam. Die Basler gehorchen nicht den Befehlen, Vorschriften und Anordnungen des Papstes, indem sie noch Andere von dem Gehorsam gegen den römischen Bischof ausnehmen. Nicht merken sie darauf, daß Papst Nicolaus I., einer allgemeinen Synode präsidirend, decretirt hat (c. 18. Si quis dogmata C. XXV qu. 2): „Wer die Glaubensentscheidungen, Befehle, Verbote rc., welche vom Vorsteher des apostolischen Stuhles verkündigt sind, verachtet, sei im Banne."[2] Bei dieser ihrer anmaßenden Handlungsweise scheinen die Basler in den Irrthum derer gefallen zu sein, welche behaupten, man müsse den päpstlichen Gesetzen nicht gehorchen, was der hl. Thomas als eine häretische Anschauung erwiesen hat[3] (in libro

[1] Mansi XXXI. p. 68—75.

[2] Vgl. Hefele a. a. O. Bd. 4. S. 262. [3] Mansi XXXI. p. 78.

contra impugnantes religionem). Ferner behaupten dieſelben, ſie gehörten zur Einheit der katholiſchen Kirche, während ſie doch vom römiſchen Biſchof und von der Gemeinſchaft mit der römiſchen Kirche getrennt ſind. Damit ſind ſie dem Irrthum jener Schismatiker verfallen, welche läugnen, daß die Einheit der allgemeinen Kirche aus ihrer Beziehung zu dem einen Haupt und Hirten aller Gläubigen, dem römiſchen Biſchof, ſich ergebe. Dieſen Irrthum hegten die Indier, Armenier, Griechen, Waldenſer und Huſiten, während derſelbe durch die Zeugniſſe der heiligen Schrift wie der heiligen Väter evident zurückgewieſen iſt [1]. Sie (die Basler) drängen den Gläubigen die Behauptung auf, ſie repräſentirten die allgemeine Kirche, auch ohne daß ſie den römiſchen Biſchof achten oder anerkennen. Hiemit aber glaube ich, haben ſie ſich des Irrthums der Waldenſer und der Armen von Lyon ſchuldig gemacht, welche die römiſche Kirche der Verbrechen bezichtigten und lehrten, daß die allgemeine Kirche auf einige wenige Gottloſe, Apoſtaten und Rebellen gegen den apoſtoliſchen Stuhl ſich vermindert habe. Dieſe ihre Thorheit weist der Heiland ſelbſt zurück, indem er zum erſten Biſchofe von Rom, dem hl. Petrus, ſagte: tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam. Durch dieſes Wort iſt Petrus und der apoſtoliſche Stuhl zum Fundament der ganzen Kirche eingeſetzt. Mit welchem Rechte wollen nun jene die allgemeine Kirche repräſentiren, nachdem ſie vom Fundamente derſelben losgeriſſen und außerhalb der Kirche ſind? [2] Sie wollen ein Generalconcil abhalten ohne die Autorität des römiſchen Biſchofs, während ein ſolcher Act doch zu den Privilegien des letztern gehört, welche ihm ſtreitig zu machen, nach c. 1 Omnes dist. 22, die Häreſie involvirt.

Daß die Basler eine irrige Anſchauung von der Autorität der Generalconcilien haben, zeigen ſie thatſächlich, indem ſie behaupten, daß ihre Decrete und Geſetze Giltigkeit hätten auch ohne deren Beſtätigung ſeitens des apoſtoliſchen Stuhles, [3] entgegen der Lehre der heiligen Väter und der heiligen Canones (dist. 17. per totum etc.). Damit läugnen ſie aber den Primat des römiſchen Biſchofs über die ganze Kirche, nach dem hl. Thomas ein ſehr ſchwerer Irrthum. Sie achten für nichts und ſchätzen die Glaubensentſcheidungen des apoſtoliſchen Stuhles gering gegen c. 1. si Romanorum dist. 19. So fallen ſie in den Irrthum derer, welche die Glorie des apoſtoliſchen Stuhles beneidend ſagen, das Urtheil desſelben in Glaubensſachen ſei nicht ſicher, ſondern mangelhaft, derſelbe irre zuweilen thatſächlich. Dieſer Irrthum erweist ſich als ſo ſchändlich, daß ſie durch denſelben den apoſtoliſchen Stuhl, den Lehrer

---

[1] Mansi l. c. p. 79. [2] Mansi l. c. p. 80.
[3] Mansi XXXI. p. 81.

der Wahrheit bemäkeln und Gott in seinen Verheißungen als untreu und die heiligen Lehrer der Kirche als trügerisch darstellen. Sie halten insbesondere jene Verheißung Christi „du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“ für nichtig. Daß diese Verheißung von der Sicherheit des apostolischen Stuhles im Glauben zu verstehen sei, bezeugen die berühmtesten heiligen Väter, der hl. Cyrill, Patriarch von Alexandrien, der hl. Chrysostomus. Nicht minder wollen die Basler durch ihre Behauptung von der Fehlbarkeit des apostolischen Stuhles in Glaubenssachen die Verheißung Christi entkräften: „Ich habe für dich gebetet, Petrus, daß dein Glaube nicht fehle; du aber, dereinst bekehrt, bestärke deine Brüder.“ Daß diese Stelle von dem Glauben des apostolischen Stuhles, der stets unbefleckt und sicher bleiben werde, zu verstehen sei, bezeugt die Lehre der heiligen Väter; Papst Agatho in seinem Schreiben an den Kaiser Constantin, welches auf der 6. allgemeinen Synode verlesen und durch Unterschrift aller Bischöfe mit Ehrfurcht angenommen ward [1]. In demselben ist gesagt: „Unter dem Schutze des hl. Petrus ist diese seine apostolische Kirche niemals durch irgend einen Irrthum vom Weg der Wahrheit abgewichen; ihrer Autorität als der des Apostelfürsten ist die ganze Kirche Christi und alle allgemeinen Synoden treulich und mit Liebe in Allem gefolgt, und alle ehrwürdigen Väter haben die apostolische Lehre derselben angenommen. In ihr haben die bewährtesten Lichter der Kirche Christi geglänzt und die heiligen, rechtgläubigen Lehrer haben sie verehrt und ihr angehangen. Die Häretiker aber haben sie mit Anschuldigungen, Verleumdung und Haß verfolgt. Diese apostolische Kirche Christi ist durch die Gnade des allmächtigen Gottes von der Spur der apostolischen Tradition niemals abgeirrt; nicht ist sie der Entstellung durch häretische Neuerung unterlegen, sondern, wie sie von Anfang die Norm des christlichen Glaubens von ihren Gründern, den Apostelfürsten, erhielt, so verharrt sie im unbefleckten Glauben, gemäß jener göttlichen Verheißung u. s. w. Dieser zweifellosen Prärogative des apostolischen Stuhles wegen schreibt z. B. der hl. Hieronymus an Papst Damasus: „Wenn dieses unser Bekenntniß durch das Urtheil deines Apostolats gutgeheißen wird, dann wird Jeder, der mich anschuldigen will, als unwissend, böswillig, sogar als nicht katholisch und häretisch sich erweisen.“ [2] Die Basler nun wollen solche Aussprüche entkräften, dagegen erheben sie ihre Dogmen in dem Grade, daß sie zu behaupten scheinen, sie, obwohl an Zahl gering und nur Verächter der Autorität und Lehre des apostolischen Stuhles,

---

[1] Vgl. Hefele a. a. O. Bd. 3. (1. Aufl.) S. 228 f., 242; Hergenröther, Handb. der Kirchengesch. Bd. 1. S. 368.

[2] Mansi XXXI. 81—83.

könnten im Glauben nicht irren. Damit fallen sie natürlich in die thörichte Behauptung, daß Concilien überhaupt nicht irren können. Und doch haben deren viele geirrt[1]. In Wahrheit sind nur jene Concilien als irrthumslos in Glaubenssachen anzusehen, deren Beschlüsse unter dem Consens der gesammten Kirche, des apostolischen Stuhles und der Bischöfe zu Stande gekommen sind. Dafür sind c. 2, Sicut D. XV; c. 1, Confidimus C. XXV. qu. 1. Alle Concils-decrete bedürfen vielmehr der Bestätigung durch den apostolischen Stuhl, wie letzterer Canon lehrt. Wie verkehrt ist also das Treiben der Basler, welche den Papst, die ganze Kirche, die Bischöfe, die Fürsten, die Lateiner und Griechen von sich stoßen und ihrer haupt- und gottlosen Versammlung beilegen, was die Schriftsteller nur den Generalconcilien der heiligen Väter zusprechen[2]. — Die Basler irren thatsächlich durch ihre Behauptung, daß sie unmittelbar von Christus Gewalt hätten über alle Gläubigen, ohne Unterschied des Standes und der Würde, ohne eine dazwischentretende Abhängigkeit vom römischen Bischofe und ohne dessen Vermittlung, entgegen c. 4. Significasti de elect. I, 6., wo gesagt ist, daß alle Concilien durch die Autorität der römischen Kirche zu Stande gekommen sind und Geltung erlangt haben. Damit vernichten sie die hierarchische Ordnung und jene himmlische Zierde der streitenden Kirche, von welcher Johannes in der Apokalypse (21, 2.) spricht: „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabsteigen vom Himmel.“ Der Evangelist sagt „sie steige vom Himmel herab“, weil er weiß, daß sie nach der himmlischen Hierarchie als ihrem Muster gebildet ist. Das heiligste Gesetz einer Hierarchie ist aber nach Dionysius Areopagita (lib. 5. eccl. hier.)[3] dieses, daß die secundären Wesen durch die primären zum himmlischen Lichte gelangen u. s. w. Da nun der römische Bischof in der kirchlichen Hierarchie der erste Hierarch ist, so wird das Geschenk der kirchlichen Gewalt, durch welche die hierarchischen Akte zur Ausführung kommen, keiner Person, keinem Stand und auch keiner hierarchischen Corporation ohne die Vermittlung des römischen Bischofes übertragen. Diese Ordnung in der Kirche scheint auch Paulus an den Stellen anzudeuten, wo er im Römer- und Corintherbrief von der Kirche unter dem Bilde des natürlichen Körpers redet. Es ist aber offenbar, daß alles Gefühl und jegliche Bewegung durch die Vermittlung

[1] Von Torquemada werden hier angeführt: das von Mailand, unter Kaiser Constantius; das von Rimini unter Präfekt Taurus; die Räubersynode von Ephesus; die Synode von Aquileja (554 oder 555) gegen die acht Kapitel; das Ikonoklastenconcil von Constantinopel vom Jahre 754.

[2] Mansi l. c. 83 sqq.

[3] Siehe über diese Quelle Torquemada's die Patrologie von Alzog, Freiburg 1876. S. 70, 459, 460.

des Hauptes in den Körper gelangt. Darum sagt auch der hl. Isidor (10. Buch der Etymologien): „Haupt nennt man es, weil Gefühl und Nerven von da ihren Ausgang nehmen und aus ihm jede belebende Ursache entsteht." Und Papst Leo sagt (c. 7. ita Dñus dist. XIX.): „Im hl. Petrus hat er dieses heilige Amt vorzugsweise (principaliter) niedergelegt, auf daß seine Gaben von ihm, gleichsam wie von einem Haupte in den ganzen Körper sich vertheilen[1]. — Ihre irrige Anschauung über die Gewalt der Concilien beweisen die Basler thatsächlich durch die Behauptung, die oberste Herrschergewalt in der Kirche liege nicht bei Einem, sondern bei einer Menge, entgegen dem Worte Christi (Joh. 10, 16): „es wird Ein Schafstall und Ein Hirt sein," und dem andern Worte: „über mein Volk habe ich dich zum Herrscher bestellt." Damit behaupten sie den Irrthum, daß die Regierung der Kirche nicht monarchisch sei, während doch unser Erlöser im Evangelium die Kirche wiederholt als ein Königreich bezeichnet" u. s. w.[2] Torquemada fährt fort, die irrthümlichen Anschauungen über die Autorität der Concilien, welche die Basler thatsächlich an den Tag legen, dadurch zu erhärten, daß er alle Anmaßungen, die sie dem apostolischen Stuhle und der Person Eugens gegenüber sich erlaubt hatten, bespricht: so die Constituirung des Concils als höchstes, vom apostolischen Stuhle verschiedenes Tribunal; die unterschiedslose Annahme der Appellationen von den Entscheidungen jenes; die Cassirung seiner Urtheile und Sentenzen, entgegen dem ausdrücklichen Verbot der heiligen Canones; die Freisprechung derer, welche der apostolische Stuhl verurtheilt und die Verurtheilung der von ihm Freigesprochenen; die von ihnen usurpirte Anwendung oder Ausübung der Fülle der kirchlichen Gewalt; die Preisgebung der Prärogativen und Privilegien des Papstes bei Dispensen, Lossprechungen, Verleihung des Palliums, Abordnung der Legaten a latere und besonders bei Gewährung von Plenarindulgenzen, zu einer Zeit, wo der apostolische Stuhl nicht vacant war und trotzdem der Papst sich bereit erklärte, im Falle des Bedürfnisses dieselben zu gewähren. Hieher gehöre auch die Anmaßung der Basler, den Papst, den Beherrscher der ganzen Kirche, durch Gesetze und Verordnungen einzuschränken, ihr hochmüthiger Widerspruch und ihr Widerstand gegen die Verlegung des Concils von Basel nach Ferrara und von da nach Florenz, endlich die Citation, Suspension und Absetzung des unzweifelhaften, glaubenstreuen und katholischen Papstes, eine Anmaßung von großer Gottlosigkeit und ohne Beispiel in den frühern Jahrhunderten."[3]

---

[1] Mansi XXXI. p. 86 sq.
[2] Mansi XXXI. p. 87.
[3] Mansi XXXI. p. 87—93 sqq.

60. Es fehlt hier der Raum, um Torquemada's Apologie Eugen's IV. in einem vollständigeren Auszug wiederzugeben. Die principiellen Fragen sind in dieser Schrift auch nur kurz und gleichsam nur zum Beweise für die Höhe der Basler Anmaßungen zur Sprache gebracht. Galt es ja im Jahre 1440 auch nicht mehr so sehr, die wahren kirchlichen Grundsätze zu betonen: nützlicher war es jetzt, der Welt den Sündenspiegel der Basler vorzuhalten. Torquemada's Apologie ist deßhalb von den Geschichtschreibern stets gerne benützt worden, um das Treiben der Basler Versammlung vollkommen zu beleuchten.

Mit dieser Streitschrift endigte die größtentheils literarische Thätigkeit, die Torquemada im Jahr 1433 gegen die papstfeindlichen Bestrebungen des deutschen Concils begonnen hatte. Eine lange Zeit bitterer Kämpfe für die Anhänger Eugen's IV.! Wie oft mag der apostolische Magister zu Basel in der Glaubens- oder Reformdeputation sich erhoben und die Rechte des Papstes gegen die neuen Doktrinen der rebellischen Doctoren vertheidigt haben! Wie oft mag er durch seine Gelehrsamkeit, den Reichthum seines Wissens, seinen Scharfsinn wie auch durch seine unerschütterliche Standhaftigkeit die Bewunderung der Versammlung herausgefordert haben! Wir haben noch einen andern Zug hervorzuheben, der mit dem Namen Torquemada noch selten mag verbunden worden sein: die Einfachheit und Zurückgezogenheit, sowie die herzliche Frömmigkeit, die aus verschiedenen Stellen seiner Schriften deutlich hervorleuchtet. Er ist ebensogern bereit, den Laienbrüdern seines Ordens auf deren besondere Bitten ein Schriftchen über die Kommunion unter beiden Gestalten zu schreiben, als dem Cardinal Cesarini eine Uebersicht aller derjenigen Stellen des hl. Thomas von Aquin, welche über die Gewalt des Papstes handeln, aufzustellen [1]. Aus Mitgefühl für die vielen Beschwerden und Belästigungen, welche die Religiosen von Wadstein zu erdulden haben, verfaßte er die umfangreiche Apologie der Revelationen der hl. Brigitta. Den Gesinnungen der Frömmigkeit gibt er besonders in letzterer Schrift öfters Ausdruck. Eine Leidenschaft kennt der gelehrte Mann allerdings: es ist die Entrüstung über die Feinde der kirchlichen Ordnung und ihr ärgernißgebendes Treiben.

Wie bereits oben mitgetheilt, ward Torquemada unterm 20. Oct. 1439 Mitglied der Gesandtschaft, welche den Erzbischof von Spalato an der Spitze, den Frieden zwischen Frankreich und England vermitteln sollte. Die Legation weilte in den ersten Tagen des Jahres 1440 bei den Dominikanern in Gent. Dort erhielt Torquemada die Nachricht,

---

[1] Scriptores O. P. l. c. p. 841; de Alva l. c. p. 1791.

daß er am 18. Dec. 1439 vom Papste zum Cardinalpriester mit dem Titel s. Sixti creirt worden sei. Die Insignien der neuen Würde waren ihm zugleich mit dem Ernennungsdecret zugesandt worden: denn die Quellen berichten, daß er dieselben am 8. Jan. 1440 noch in Gent angelegt habe[1].

[1] Scriptores O. P. l. c. p. 838.

Zweiter Theil.

Torquemada als Cardinal und Vertheidiger der Papalhoheit.

Erstes Kapitel.

rquemada's wissenschaftliche Bestrebungen; seine „Summa gegen die Feinde der Kirche".

61. Nicht so eingehend wie bei andern berühmten Cardinälen des
. Jahrhunderts läßt sich bei Torquemada der Einfluß beschreiben, den
rselbe in kirchenpolitischen Dingen an der römischen Curie geübt hat.
ie Quellen sind hierüber mehr als spärlich. Im Großen und Ganzen
nn nur gesagt werden, daß derselbe immer auf Seite Derjenigen
and, die am sorgfältigsten darauf bedacht waren, die Lehre von der
ewaltfülle des Papstes nach allen ihren Consequenzen auch in der
:axis zur Geltung zu bringen. Eine Leistung dieser Art war seine
gation nach Frankreich im Sommer des Jahres 1440. Hier hatte
nig Karl VIII. die geistlichen und weltlichen Großen seines Reiches
einer großen Versammlung nach Bourges berufen, um sich über seine
altung in dem ausgebrochenen Schisma zu berathen. Von Basel hatte
: Gegenpapst Felix V. zur Vertretung seiner Interessen bei dieser
:rsammlung den von ihm zum Cardinalat erhobenen Johannes von
egovia nebst einer entsprechenden Anzahl Begleiter geschickt. Von
igen IV. erschien Torquemada, allerdings der gewandteste theologische
:rtheidiger seiner Rechte, als päpstlicher Legat[1]. Das Resultat der
:rhandlungen brachte den Baslern nicht den geringsten Vortheil. Am
September erklärte sich Karl VII. dahin, daß er zwar dem Basler
ncil seine Adhäsion nicht versagen könne, dagegen nur Eugen IV.
3 Papst und rechtmäßiges Oberhaupt der Kirche betrachten werde.
iefer Erfolg wird von einigen Quellen, namentlich den Scriptores
n Auftreten Torquemada's zugeschrieben: wenigstens sagen jene, er
be die Ränke des Segovia in einer Weise vereitelt, welche zur klaren
d entschiedenen Stellung des Königs dem schismatischen Papste gegen-
er Vieles beigetragen habe. Daß Karl VII. auch allen seinen Unter-
inen den Befehl gab, nur Eugen IV. als Papst zu gehorchen, be-
:ist, daß das von den Baslern so hochgehaltene Superioritätsdogma

---

[1] Scriptores O. P. l. c. p. 838.

und ein daraus abgeleitetes Recht, den Papst abzusetzen, in Bourges sehr energische Gegner gefunden haben muß[1]. Wohl im Anschluß an diese französische Reichsversammlung kam noch im Jahre 1440 eine Gesandtschaft Karl's VII. nach Florenz, um den Papst zu bitten, er möge ein neues allgemeines Concil berufen. Der von Eugen IV. zur Berathung über diesen Gegenstand niedergesetzten Commission war neben Cesarini auch Torquemada beigegeben. Nach einem von diesem abgefaßten Referat wurde die Bitte der Franzosen abschläglich beantwortet. Das in Florenz bestehende, unzweifelhafte Generalconcil, das bereits die Griechen und Armenier unirt und die wichtigsten Glaubensdecrete erlassen hatte, machte allerdings jeden andern Bescheid unmöglich[2].

Noch einmal treffen wir Torquemada als theologischen Vertreter der Curie im Jahre 1443, als Eugen IV. sich bereits auf der Rückreise von Florenz nach Rom befand und einige Zeit in Siena weilte. Hier tagte die Curie im Monat Juni, wo der berühmte spanische Theologe Alfons Tostatus, wahrscheinlich zu diesem Zwecke vorgeladen, einige von ihm ausgesprochene anstößige Sätze über die Nachlassung der Sünden in der katholischen Kirche, die er zu leugnen schien, erklären sollte. Am 21. Juni 1443 fand zu diesem Zwecke eine öffentliche Disputation vor der Curie statt: Torquemada zum Gegner seines gelehrten Landsmannes aufgestellt, zwang diesen, den wahren Sinn einiger seiner Behauptungen klar auszusprechen[3]. Wie lange der Aufenthalt Eugen's zu Siena gedauert habe, ist nirgends genau angegeben: seine feierliche Rückkehr und sein Einzug in die alte Residenz der Päpste fand erst am 28. September 1443 statt. Wohl als sicher läßt sich annehmen, daß Torquemada, der Cardinalpriester von S. Sisto, den Einzug Eugen's begleitet, also am gleichen Tage in die ewige Stadt zurückgekehrt ist, — nach mehr als eilfjähriger Abwesenheit und ebensolangen, unablässigen und heftigen Kämpfen für das Ansehen des apostolischen Stuhles. — Erst jetzt nahm Torquemada auch Besitz von der Titelkirche seiner Würde als Cardinal, der Basilika des hl. Papstes Sixtus (II.) an der appischen Straße[4].

---

[1] Vgl. Hefele a. a. O. Bd. 7. S. 791; die bei Mansi XXXI. p. 63 sqq. abgedruckte Abhandlung ist, wie bereits oben angedeutet, nicht Torquemada's zu Bourges gehaltene Rede, sondern seine Streitschrift gegen die Basler Denkschrift vom 8. Okt. 1440.

[2] Mansi, Suppl. V., p. 234 sq. (ad annum 1440).

[3] Torquemada's Referat über die anstößigen Sätze des Spaniers wurde nie gedruckt (Script. I. 840, Nr. 15). Doch hat dieser ein langes Defensorium von Dreien derselben veröffentlicht. Siehe die Gesammtausgabe der Werke des Tostatus (Venedig 1596), Tom. XII.

[4] Von dieser Titelkirche behielt Torquemada im Mund des Volkes die Bezeichnung: der Cardinal von S. Sisto, als er schon längst auf andere Titel vorgerückt war.

Indem wir der literarischen Thätigkeit, die der gelehrte Cardinal von jetzt an entfaltet, unsere Aufmerksamkeit zuwenden, begegnet uns eine in den ersten Zeiten der Buchdruckerkunst bewerkstelligte und bis heute unbeachtete Mystification, zu welcher Torquemada's wissenschaftlicher Ruhm und Namen mißbraucht ward. Wir meinen die Druckherausgabe eines Commentars zur Regel des hl. Benedict unter seinem Namen[1], welche, wie unten gezeigt, zuerst im Jahre 1491 erfolgte. Daß hier wirklich eine Mystification der Oeffentlichkeit vorliegt, mit andern Worten, daß Torquemada diesen Commentar durchaus nicht verfaßt hat, ist unschwer zu beweisen. Vor Allem muß es auffallen, daß die Gelehrten des Dominicanerordens, welche doch die Handschriften Torquemada's, seine edirten und unedirten Werke so genau als möglich beschrieben haben, von einer Handschrift desselben zu diesem Commentar durchaus nichts ausfindig machen konnten. Warum dieß? Doch wohl nur deßhalb, weil eine solche unter dessen Namen nirgends existirte. Denn wenn es jenen gelungen ist, in den berühmtesten Bibliotheken, besonders in der Vaticanischen zu Rom und in ihren Ordensbibliotheken die Manuskripte sowohl der kleinern als der größern Werke unsers Cardinals zu entdecken[2], warum nicht auch von dieser 255 Folio-Druckseiten umfassenden Schrift? Wir glauben deßhalb, es stehe nichts der Annahme entgegen, daß der erste Verbreiter derselben auf dem Wege des Druckes sich im Besitze eines schönen Manuscriptes über die Regel des hl. Benedict befunden habe, ohne den Namen des wirklichen Autors mittheilen zu können oder zu wollen, und daß er darauf in seiner Verlegenheit, oder aber getrieben von dem Interesse, seinem Druck eine große Verbreitung zu geben, einfach zu dem des damals berühmtesten Theologen und Ordensmannes gegriffen habe, um ihn der gedachten Schrift voranzusetzen. Wie oft geschah am Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts mit andern gelehrten Werken Aehnliches oder das Gleiche! Man wende hier nicht ein, es möchte doch höchst unwahrscheinlich sein, daß der Druckherausgeber einer Schrift, welche die Regel des Benedictinerordens erklärt, dieser den Namen eines Dominicaners als des Verfassers vorsetze: denn derselbe habe doch fürchten müssen, daß durch diese Ungereimtheit die Mystification entdeckt werde. In der That scheint es uns, als sei derselbe solchen Befürchtungen nicht ganz fremd gewesen, denn er erfand, wie wir nicht

---

Darum auch an allen seinen Schriften der Beisatz: Cardinalis s. Sixti, vulgariter nuncupatus.

[1] Regula s. Benedicti cum doctiss. et piiss. commentariis Johannis de Turrecremata, Cöln 1575; Scriptores O. P. I. 840 sq. 17.

[2] Dieselben sind oft mehrmals vorhanden. Scriptores l. c. 839 sqq.

anders glauben können, einen kurzen Briefwechsel zwischen einem gewissen Arsenius in Florenz, Abt eines dortigen Benedictinerklosters, und unserm Cardinal und setzte denselben zur Täuschung der Unkundigen und zur Verschleierung jener Ungereimtheit als Prolog seinem Drucke voran[1]. Oder will Jemand behaupten, daß diese beiden Briefe, der des Arsenius an Torquemada und die Antwort dessen an jenen, zweifellos ächt seien? Dieselben enthalten eine Reihe der gröbsten Unwahrscheinlichkeiten. Da sagt z. B. jener angebliche Abt, er habe jüngst der Reform gewisser (?!) Orden zufällig (!) beigewohnt; da sei ihm ein nicht unerheblicher Zweifel gekommen, der auch den gewichtigsten und gelehrtesten Männern seines Ordens gar schwierig vorkomme. Und welcher Art ist dieser schwierige Zweifel? Man höre und staune: „Der Sinn oder die Bedeutung einiger Artikel aus der Benedictinerregel, welche nicht erkennen lassen, ob sie einen bloßen Rath oder ein Gebot enthalten." Es ist nun schon sehr verdächtig, daß dieser sorgfältige Abt in seinem Briefe diese zweideutigen Artikel gar nicht genauer bezeichnet. Aber ganz wunderlich nimmt es sich aus, daß die gelehrtesten Männer des Benedictinerordens nicht gewußt haben sollen, welche Unterschiede bestehen zwischen Vorschrift (praeceptum) und Rath, zwischen Vorschrift und Gesetz (constitutio) zwischen einem Auftrag und einer Ermahnung u. s. w. und welche Unterschiede zwischen den Fehltritten gegen die eine oder andere dieser Lebensregeln hinsichtlich der größern oder geringern Sündhaftigkeit sich ergeben[2]. Ueber solche Dinge bei einem Cardinal sich Aufklärung erholen wollen, das heißt doch von Seiten eines Abtes sich selbst das größte Armuthszeugniß ausstellen. Was es übrigens so zu sagen gewiß macht, daß Torquemada's Autorschaft für den fraglichen Commentar nur erfunden sein kann, ist die angebliche litera responsiva Torquemada's auf obigen Brief des Arsenius. Ganz abgesehen von dem nichtssagenden Inhalt dieses Antwortschreibens ist der Styl desselben von dem unsers Cardinals total verschieden. Wir haben am Schlusse dieses Kapitels den Text eben dieses Antwortschreibens mit einer wirklichen Stylprobe Torquemada's zum Zwecke bequemer Vergleichung beigesetzt. Letztere Probe ist die Peroration desselben am Ende des Commentars zu den Causae[3]. Ist es möglich, daß der Verfasser der letztern jenes geschrieben hat?

Zu welcher Zeit übrigens soll Torquemada den Commentar zur

---

[1] Bezeichnend ist es dabei, daß diese erste Druckherausgabe ohne Angabe des Ortes erfolgte (Scriptores O. P. I. 841), dagegen das Jahr 1491 aufweist Spätere Ausgaben sind die von Paris 1494, Rouen 1510, Cöln 1575.

[2] Vgl. Reg. s. Bened., Cöln 1575, p. 47 sqq.

[3] Lugd. 1555. p. 219.

Benedictinerregel verfaßt haben? Das angebliche Bittschreiben des Abtes Arsenius titulirt jenen als Cardinal S. Sisto. Nun wissen wir, daß Torquemada erst im September 1443 nach Rom kam, im März des Jahres 1446 aber schon auf den Titel Maria sopra Minerva vorgerückt war. Wenn sein angeblicher Freund in jenem Schreiben ihn mit dem rechten Titel angeredet und dieser auf seine Bitten den Commentar verfaßt hat, so fällt diese umfangreiche Arbeit in die Jahre 1444 und 1445. Dieß halten wir aber für unmöglich: denn gerade in diesen Jahren und noch weiter bis 1448 und 1449 war Torquemada, wie wir alsbald darthun werden, mit der Abfassung eines viel wichtigern Buches, seiner Summa de Ecclesia beschäftigt. Oder soll er zu einer und derselben Zeit zwei wissenschaftliche Arbeiten in Angriff genommen haben? Wir halten dieß für höchst unwahrscheinlich, ja wenn wir erwägen, daß derselbe schon in jenen Jahren von allerlei körperlichen Leiden heimgesucht war [1], für vollkommen unmöglich. Dem haben wir nur noch beizufügen, daß alle unsere Nachforschungen nach der Persönlichkeit des Florentiner Abtes Arsenius, der zwischen 1440 und 1450 seines Amtes gewaltet haben müßte, völlig erfolglos waren. Wie die beiden Briefe, ist auch er höchst wahrscheinlich erfunden. Der behaupteten Autorschaft Torquemada's für den Commentar der Benedictinerregel ist damit auch die letzte historische Stütze entzogen.

62. Mehr Sorge als die erdichteten Zweifel eines Benedictiner-Abtes über die Regel seines Ordens verursachten unserm gelehrten Cardinal die aufrührerischen Ideen über die Papstgewalt und über das höchste Ansehen eines Generalconcils, sowie die manchfache Gleichgiltigkeit gegen die Interessen des apostolischen Stuhles, welche mit denen der ganzen Kirche als identisch gelten konnten. Noch war in jener Zeit eine ganze und große Nation, die der Deutschen, durch eine unheilvolle Neutralität von dem Mittelpunct der Kirche getrennt, noch war die Welt erfüllt mit der Menge gelehrter Sophismen, die zum Erweis des Superioritätsdogma's seit vielen Jahren ausgestreut, zu Basel einen so beispiellosen Rumor verursacht und von da mit Vorliebe in die ganze Welt zerstreut worden waren. Sollten diese Irrthümer ungestört fortwuchern? Sollten nicht berufene Männer, ausgerüstet mit dem Reichthum wissenschaftlicher Kenntnisse, sich erheben und den vielen Schriften der Schismatiker durch eine wissenschaftliche Vertheidigung der päpstlichen Hoheitsrechte entgegentreten? Wir wissen, daß dieser Gedanke bei Torquemada auf einen fruchtbaren Boden fiel. Von Florenz nach Rom zurückgekehrt, nahm er die Ausarbeitung seiner Summa de

[1] Summa de ecclesia, Schlußbemerkung. Daselbst sagt er: Hoc opus, licet *multis laboribus et infirmitatibus* fatigati, consummavimus.

ecclesia, auch Summa contra ecclesiae et sedis apostolicae adversarios genannt, in Angriff. Haben wir Anhaltspuncte über die Zeit, in welcher er dieses umfangreiche Buch von 336 oft sehr breiten Capiteln vollendet habe? Daß dieses erst nach dem Tode Eugen's IV. geschah, ist gewiß: denn im Capitel 100 des 2. Buches gibt Torquemada diesem Papst bereits das Prädicat „heiligen Andenkens", ein Beweis, daß derselbe den Lebenden nicht mehr angehörte. Daß die Vollendung der Summa aber auch nicht so weit in den Pontificat Nicolaus V. (1447—1455) fiel, geht daraus hervor, daß Torquemada diesem Papste noch seinen Commentar zur pars III. de consecratione des Decrets und zum Tractat de poenitentia gewidmet hat. Dieß wäre ihm doch nicht möglich gewesen, hätte ihn die Summa noch lange Zeit nach Eugen's Tod in Anspruch genommen. Wir nehmen an, daß der Abschluß dieses Werkes etwa um 1450, vielleicht schon 1449 oder 1448 erfolgte [1].

63. Ueber den Zweck dieses Werkes sagt Torquemada selbst in der Vorrede: „Wenn es je den Streitern Christi, den katholischen Doctoren, oblag, das Ruhebett Salomons (die Kirche) mit starken Waffen zu schirmen, damit nicht Manche, von Einfalt oder Irrthum oder List und Täuschung irre geführt, die Kirche verlassen, so haben sie in unsern Tagen diese Pflicht. Denn in dieser betrübten Zeit haben sich einige verpestete, und vom Ehrgeiz aufgeblasene Menschen erhoben, welche mit teuflischem Instinct und allzugroßer Betrügerei falsche Dogmen sowohl über die geistliche (kirchliche) als weltliche Gewalt zur Geltung bringen wollten. Damit haben sie die ganze Kirche auf's heftigste angegriffen, um ihr schwere Wunden zu schlagen. Sie gingen darauf aus, die Einheit der Kirche zu zerreißen, den Glanz ihres Adels zu verwischen, die von Gott gesetzte Ordnung zu zerstören und ihre Schönheit schmählich zu verdunkeln; sie unternahmen es, den Primat des apostolischen Stuhles, seine Ehre und oberste Autorität, die von Gott verliehen ist, zu erdrücken und lahm zu legen. Den gesammten Leib der Kirche verwirren sie darum so sehr, daß fast nichts an demselben ohne Flecken und Wunden zu bleiben scheint. Da nun die sacrilegischen Behauptungen dieser gottlosen Menschen gegen die Kirche und den apostolischen Stuhl in der gewissenlosesten Weise verbreitet werden, so daß nicht blos die evangelische Wahrheit angegriffen ist, sondern auch für viele Spaltungen, Irrthümer, Gefahren der Seelen, Streitigkeiten der Fürsten und Aergernisse der Völker die Wege geebnet sind, so sieht Jeder ein, daß Jene den Versuch zu machen scheinen, nicht etwa einen Theil der Kirche, sondern die Grundsteine der christlichen Religion zu

[1] Auf das Jahr 1450 verlegt ihn Döllinger, Papstfabeln S. 144.

erschüttern. Diesen muß von den katholischen Gelehrten mit den unüberwindlichen Waffen des Glaubens eilig Widerstand geleistet werden. Darum haben Wir, Johannes de Turrecremata, der heiligen römischen Kirche Cardinalpriester von S. Maria trans Tiberim, gewöhnlich aber genannt s. Sixti, angetrieben vom Eifer für den Glauben und die Ehre der Braut Christi gegen die Feinde der Kirche und des Primates ein Buch abgefaßt, welchem wir den Titel geben: Summa contra Ecclesiae et primatus Apostoli Petri adversarios. In demselben haben wir, wie wir glauben, jene Behauptungen gewissenloser Menschen[1] durch die Grundsprüche der heiligen Schrift und die unantastbaren Sentenzen der heiligen Väter, ausreichend zurückgewiesen und gezeigt, daß dieselben von den Gläubigen ferngehalten werden müssen. Nach dem Maße unserer Kraft sind wir zu dem Ziel gekommen, daß ihren leeren Einwürfen Antwort zu Theil geworden und daß die Kirche Christi durch die vom Davidsthurm herabhängenden Schilde vor der Anfeindung Jener gesichert und geschützt ist."

64. Dieses Werk Torquemada's hat verschiedene Beurtheilungen erfahren. Von allen Verehrern der mittelalterlichen Papalhoheit wurde demselben ein entschiedener Werth beigelegt, wenngleich Keiner es unternahm, eine kritische Besprechung desselben zu liefern. Letzterem stand auch der so bedeutende Umfang, die Masse des darin aufgehäuften Stoffes hindernd entgegen. In der Regel zog man es nur hervor, wenn man über die Anschauungen Torquemada's in der oder jener einschlägigen Frage sich unterrichten wollte. Im Ganzen schreckte wohl auch die rauhe Form und Torquemada's umständliche Gelehrsamkeit zurück. Offenbar ungerecht urtheilen die Gallikaner ältern und neuern Schlages über das Werk. Natalis Alexander (hist. eccl. Tom. XVIII p. 450—470) weiß an Torquemada's Ansichten und seiner Richtung gar Vieles auszusetzen und in neuester Zeit meinte Dr. J. B. Schwab in seinem Werke über Gerson: „Beinahe das Höchste, was da (in der wissenschaftlichen Bekämpfung der Basler Theorien) geleistet werden konnte, war gleich im Beginne des Kampfes erreicht durch Turrecremata. Alle die Willkür, die sich ältere Canonisten in Deutung einzelner Schrift- und Väterstellen erlaubten, die Kühnheit des von äußerlich logischer Consequenz begleiteten syllogistischen Raisonnements, ein advocatenmäßiges scharfes Spähen nach jeder wirklichen oder blos scheinbaren Blöße des Gegners, das dogmatische Absehen von aller geschichtlichen Entwicklung, ein reiches für jede Gelegenheit zu Gebote stehendes ge-

[1] Schulte (Lehrb. d. kathol. Kirchenrechts, S. 90) meint, Torquemada habe als Gegner nur Nic. de Tudeschis im Auge gehabt; auch Molitor (die Decretale Per Venerabilem S. 168) schreibt diese willkürliche Behauptung nach.

lehrtes Material und jenes sichere Auftreten, wie es die Gewißheit wenigstens äußeren Erfolges gewährt, bildet das Eigenthümliche seiner Arbeiten." [1] Daß Torquemada in seiner Doctrin über die hierarchische Gewalt und deren Existenzweise in der Kirche über das nothwendige Ziel hinaus ging, indem er, im Widerspruch mit der geschichtlichen Ausbildung der Hierarchie und ihrer verschiedenen Abstufungen, den Papst allein zum principiellen Inhaber aller kirchlichen Gewalt, die Bischöfe nur zu seinen Unterbeamten machte, haben wir bereits aus seinem Tractat über „das Nichtigkeitsdecret" gesehen. Auch eine gewisse Unbedenklichkeit in Auffassung und Anwendung mancher Schrift- und Väterstellen auf das einmal angenommene System ist bei ihm nicht zu läugnen. Aber weder das Eine noch das Andere ist Torquemada allein eigenthümlich. Beides findet sich mehr oder weniger deutlich bei vielen Schriftstellern dieser Periode des Mittelalters. Was wir an dem Verfasser der „Summa über die Kirche" als das Besondere hervorheben müssen, ist dieses, daß er veranlaßt durch die demokratischen Tendenzen der Basler Synode auf die Vollgewalt des Papstes, auf die mit seiner Amtsgewalt verbundenen, von Gott gegebenen Privilegien und auf die nothwendige Einheit und Abhängigkeit eines Concils von ihm bedeutendes Gewicht legte, bei Führung seiner Beweise jedoch eine wissenschaftliche Anschauung zu Grund legte, die allerdings geeignet war, der Centralisation ungemein Vorschub zu leisten. Gegensätze erzeugen Gegensätze. Viele Werke der Alten waren den Theologen des 15. Jahrhunderts völlig unbekannt; dazu kam der Umstand, daß dieselben durch falsche Decretalen und die darin enthaltenen übertriebenen Anschauungen von der Größe der Papstgewalt irregeleitet waren. Wer arbeitet sich aus eigener Kraft aus solchen Bergen von Hindernissen heraus? Und außerdem, was war das geringere Uebel? Daß die Theologen das Ansehen des apostolischen Stuhles vertheidigten und wissenschaftlich rechtfertigten unter Zugrundlegung einiger allerdings hyperpapalen Principien oder daß die Basler Ideen, die ja bekanntlich in der Reformation des 16. Jahrhunderts so vielfach wiederkehrten und so viel Verderben anrichteten, alsbald entschieden und vollkommen zurückgewiesen wurden? Wohl ist Torquemada's Summa kein Werk, aus welchem jetzt oder in der Zukunft die Theorien über Kirche und Hierarchie entnommen werden könnten. Aber wie wir aus der oben mitgetheilten Vorrede ersehen haben, war dies auch nicht der Zweck ihrer Abfassung. Es sollte durch die Darstellungen derselben nur verhütet werden, daß die papstfeindlichen und rebellischen Grundsätze, die zu Basel gleichsam ihre Orgien gefeiert hatten, sich nicht weiter verbreiten und weniger Unterrichtete anstecken

[1] Joh. Gerson von Dr. J. B. Schwab, S. 749.

könnten. Wir glauben, dieses Ziel hat Torquemada in vielen Fällen mit seiner Summa erreicht. Müssen wir über dieses Buch deshalb wie über ein vergangenes Ereigniß, das lediglich noch der Geschichte angehört, urtheilen, so dürfen wir uns dabei doch nicht jener Pietät entkleiden, welche wohlgemeinten und im Großen und Ganzen der Wahrheit dienenden Leistungen gebührt. Wir geben zunächst Torquemada's Lehren über Begriff und Eigenschaften der Kirche.

65. „Die Kirche ist die Vereinigung der Katholiken oder Gläubigen (nach de consecr. dist. I. cap. eccl.) oder die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, welche in der Verehrung des einen wahren Gottes und in dem Bekenntniß des einen Glaubens übereinstimmen." Bei Eph. 5, 25. 26 und 31 deutet der Apostel die vier Ursachen eben dieser Kirche, nämlich die bewirkende, die materielle, formelle und die Zweck-Ursache an. Die bewirkende Ursache ist eine doppelte, die principielle und instrumentale. Die principielle ist Christus als Stifter der Kirche, was der Apostel mit den Worten angibt: „Christus ist Haupt der Kirche, Er der Erretter seines Leibes"[1]; die instrumentale sind die Sacramente, welche vom Leiden Christi ihre Kraft empfangen und als Werkzeuge der göttlichen Barmherzigkeit zur Erbauung und Ausbildung des Leibes der Kirche wirken. Vornehmlich gilt dieses vom Sacrament der Taufe, welches die Grundlage der übrigen ist und jene Pforte, durch welche Jeder, der Christo einverleibt werden soll, in die Kirche eintritt. Diese bewirkende, instrumentale Ursache bezeichnet der Apostel durch die Worte: „sie (die Kirche) reinigend durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens". Die materielle Ursache sind die Gläubigen selbst, welche durch das Wort des Apostels angegeben sind: „Christus hat geliebt die Kirche". Die Finalursache ist gleichfalls eine doppelte, nämlich die Heiligung in diesem Leben und die Erreichung der himmlischen Beseligung, was der Apostel ausspricht mit den Worten: „damit er sie heilige ... damit er selber sich die Kirche darstelle als hochherrliche" (Eph. 5, 27). Die Formalursache der Kirche ist die Einheit des mystischen Leibes mit Christus. Von ihr gilt das Wort: „Es werden sein die Zwei zu Einem Fleische; dieses Sacrament ist groß; ich sage aber in Christus und in der Kirche" (Ebendas. 31, 32). Denn, wie die Glosse sagt, ist das eheliche Band ein Abbild der mystischen Einheit Christi und der Kirche[2]. — Das Wort Kirche wird in der Schrift und in den heiligen Canones verschieden genommen: als das materielle Haus, welches dem Lobe Gottes und dem Gebete geweiht

[1] Torquemada hat für diese Stelle den Text: Christus caput est ecclesiae et (statt ipse) salvator corporis ejus.

[2] Summa de ecclesia lib. I. cap. 1.

ist; als die Gemeinschaft aller Gläubigen (gleichviel ob sie hienieden wandeln oder schon verklärt sind) und der Engel; dann als die Gemeinschaft bloß der Gläubigen hienieden, als auch die Vereinigung derjenigen, welche den durch die Liebe formirten Glauben haben; als die Gemeinschaft der Prädestinirten oder auch bloß als die Vorsteher in der Kirche u. s. w.[1] Wir nehmen Kirche als die Vereinigung der Katholiken oder als die Gemeinschaft der Gläubigen, ob diese prädestinirt sind oder nicht, ob sie in der Liebe bestehen oder nicht, wenn sie nur den ganzen katholischen Glauben festhalten und nicht durch eine Censur von der Kirche getrennt sind[2]. Was die Einheit der Kirche betrifft, so ergibt sich diese aus der Einheit ihres Hauptes und Beherrschers, der nur Einer ist, Jesus Christus (Ephes. 1, 22); aus der Einheit des Glaubens, durch welchen sie erleuchtet und auf welchen sie gegründet ist (1 Cor. 1, 10); aus der Einheit des Sacraments der Taufe, durch das sie geheiligt wird (Joh. 3, 5); der Hoffnung, durch welche sie (nach Ephes. 4, 1) zu den himmlischen Gütern und zu einer und derselben Sehnsucht nach der Seligkeit erhoben wird; der Liebe, durch welche sie verbunden und belebt wird (Phil. 2, 2; Apostelgesch. 4, 32); des sie belebenden heiligen Geistes; des letzten Zieles, der ewigen Seligkeit, zu welcher sie bestimmt ist; endlich aus der Einheit des Einen Vorstehers, Regenten und Lenkers, der sichtbar mit ihr verkehrt, welcher ist der römische Bischof[3]. — Man wendet ein, daß Glaube, Hoffnung und Liebe, weil sie verschiedene Accidenzien sind, in solchen, die der Zahl nach verschieden sind, sich vorfinden; daher können alle Gläubigen, da sie Glauben, Hoffnung und Liebe nicht gleich haben, auch nicht zu Einer Kirche gehören. Wenn man aber sagt, daß der Glaube von Seiten des Subjects zwar nicht Einer ist, wohl aber von Seiten des Objects, so muß dagegen bemerkt werden, daß es ja eine Vielheit von Glaubensobjecten ist, die uns vorgelegt werden[4]. — Allein diese Tugenden sind zwar unterschieden in denen, die der Zahl nach unterschieden sind, sie kommen aber in der Art und in dem Object, welches der Zahl nach Eines ist, überein, insoferne als alle Gläubigen das Nämliche glauben, hoffen und lieben. Wie (nach Thomas III.) im natürlichen Körper die durch alle Glieder ausgegossenen Kräfte ihrem Wesen nach in der Zahl verschieden sind, aber in der Wurzel, welche der Zahl nach Eine ist, zusammentreffen, und deßhalb nur Eine letzte Form haben: so haben auch alle Glieder des mystischen Leibes Christi zu ihrem letzten Complement den heiligen Geist, der in Allen nur Einer ist. Und gerade die Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe kommen, wenn sie auch dem Wesen nach in den

---

[1] L. c. cap. 2. [2] I. 3. [3] I. 6. [4] Cap. 7.

Verschiedenen verschieden sind, dennoch in der Einen Wurzel zusammen. Die Wurzel einer besonderen Thätigkeit ist gerade das Object; von ihm empfängt diese ihre Art. Insoferne also das, was von Allen geglaubt, gehofft und geliebt wird, der Zahl nach Eines ist, einigen sich der Glaube, die Hoffnung und die Liebe Aller in einer einzigen Wurzel, nicht bloß in der näheren, dem heiligen Geiste, sondern auch in der entfernteren, dem besonderen Object. Und wenn der Glaubenswahrheiten auch viele sind, so ist doch das Formalobject des Glaubens Eine oberste Wahrheit, mit deren Annahme wir den ganzen Glaubensinhalt festhalten. Da aber eine Tugend (habitus) ihre Einheit oder Vielheit vom Objecte annimmt, so ist auch der Glaube Einer von Seiten seines Objects[1]. — Auf welche Weise ist die Kirche heilig? Das Prädicat der Heiligkeit gebührt ihr im Sinne von Reinheit: denn sie ist rein vom Schmutz und von der Fäulniß der Sünde (Cant. 4, 7; 1 Cor. 3, 17); auch im Sinne von Festigkeit: denn sie ist durch ewige Vorherbestimmung und göttliches Gesetz bestellt (Eph. 1, 4), und sie soll dauern, ohne von der Hölle jemals überwältigt zu werden (Matth. 16, 18). Heilig hat auch die Bedeutung: „rein gewaschen mit dem Blute eines Opferlammes“. Da die Kirche mit dem Blute Christi besprengt die Reinigung von den Sünden und den Schmuck der Heiligkeit empfangen hat (Hebr. 9, 22; 1 Petri 2, 9 u. s. w.), so ist sie heilig auch in diesem Sinne. Dieselbe ist dem Gehorsam gegen Gott und dem Dienste Gottes geweiht. Wie deßhalb Menschen, Orte, Tage, Gefäße, Kleider, die dem göttlichen Culte gewidmet sind, heilig genannt werden, so mit noch größerem Recht die Kirche: denn in ihr allein wird Gott wahrhaftig verehrt. Wenn Heiligkeit soviel bedeutet als Frömmigkeit oder als eine Art gerechter Beobachtung dessen, was sich auf Gott bezieht, so findet sich in der Kirche dieser reine und unbefleckte heilige Dienst auf das allervollkommenste. Denn sie ist heilig in den Gebeten, in den Opfern, in den Verrichtungen und Ceremonien, in Allem, was zum Cult und der Verehrung der heiligen Gottheit gehört. Die Kirche ist geistig befruchtet und beschenkt mit allen Tugenden und Gnadengaben (Ps. 64, 5); sie wird durch die besten, gerechtesten und heiligsten Gesetze regiert; sie ist begabt mit der Wissenschaft der Heiligen; sie besitzt die heiligen Sacramente, die Werkzeuge der Reinigung und Heiligung für die Seelen[2]. — Man wendet ein: die Heiligkeit ist frei von jeder Unreinheit; sie ist vollkommene und durchaus fleckenlose Reinheit. Die Kirche ist aber in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht frei von jeder Unreinheit der Sünde, da ja der heilige Johannes lehrt: „Wenn wir sagten, wir haben keine Sünde, so beirren wir uns selbst und die

[1] Cap. 8. [2] Cap. 9.

Wahrheit ist nicht in uns" (1 Joh. 1, 8). Also ist die Kirche für jetzt nicht heilig zu nennen[1].

Allein es gibt eine doppelte Heiligkeit. Die eine bezeichnet die allseitige Freiheit von jeder Unreinheit und von jeder Schuld und Strafe; dieß ist die Heiligkeit im eigentlichen Sinne; die andere ist die Freiheit von jenen Unreinheiten, welche mit der Gnade der Unschuld und mit dem Lichte der Gnade im Widerstreit stehen, wie die Erb- und Todsünde. Nur die letztere, nicht die erstere Heiligkeit wird von der Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustande behauptet. Der Ausspruch des hl. Johannes ist von den läßlichen Sünden zu nehmen, denn „siebenmal im Tage fällt der Gerechte", und wenn er auch auf die Todsünde anzuwenden wäre, dann hätte er nicht den Sinn, daß alle Gläubigen mit dieser behaftet sind, sondern gilt von der Selbstüberhebung wegen eigener Gerechtigkeit. Da Niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe würdig sei, so würde er mit der Behauptung, er sei ohne Sünde, jedenfalls in das Vergehen der Ruhmrederei, des Stolzes und der Lüge fallen. Deßhalb sagt Johannes: „die Wahrheit ist nicht in uns". Das ist die Erklärung des Nikolaus von Lyra[2]. Man macht weiter den Einwand: In der Kirche sind Gute und Böse; letztere aber in weit größerer Anzahl. Da nun aber eine Bezeichnung nach der pars major sich richtet, so scheint die Kirche doch viel eher unrein als heilig genannt werden zu müssen. Ein ähnlicher Grund ergibt sich aus dem Umstande, daß in der Kirche viele praesciti sich befinden[3]. Allein die Bösen gehören der Zahl, aber nicht dem Verdienste nach zu ihr. Sie selbst ist heilig in allen denen, welche der Zahl und dem Verdienste nach ihre Glieder sind. Was die praesciti betrifft, so haben sie entweder die Makel der Todsünde, oder sie sind im Stande der Gnade. Im ersteren Falle gilt von ihnen das Nämliche, wie von den Bösen in der Kirche, im letzteren wird die Kirche in denselben ebenfalls heilig genannt. Denn das Urtheil über die Glieder der Kirche wird nach ihrem Zustande in der Gegenwart und nicht nach dem der Zukunft gebildet[4].

66. Einige gelehrte Schwaben[5] haben die Doctrin aufgestellt, daß die Kirche nicht wegen der Persönlichkeiten (suppositorum), sondern wegen ihrer Form, als welche sie die Identität des Glaubens bezeichnen,

---

[1] Cap. 10. [2] Cap. 11.
[3] Cap. 10. VI. u. VII.
[4] Cap. 11, 6. u. 7.
[5] „Fuerunt quidam novelli doctores Alamani, qui docere praesumpserunt quod etc." Cap. 12. Vgl. die Lehre des Conrad v. Gelnhausen in Dr. Joh. Bapt. Schwab a. a. O. S. 125.

heilig genannt werde. Sie stellen sich vor: Wie die Kirche wegen der Identität des Glaubens, welche sie das Formalprincip derselben nennen, immer Eine und unverändert bleibt, während ihre materiellen Bestandtheile sich ändern, gemäß Verdienst und Mißverdienst, so bleibt sie auch immer heilig und rein wegen jener Form, die da ist die Identität des Glaubens bezüglich der (Glaubens-) Objecte und die Identität der Gemeinschaft bezüglich der Sacramente. Wie die katholische Kirche immer Eine bleibt, wegen der Einheit des Glaubens, so ist sie auch immer heilig wegen des nämlichen Glaubens, der immer richtig, gesund, heilig und von jeder Berührung mit dem Irrthume frei bleibt. — Allein, wenn dieß auch richtig ist, so reden diese Gelehrten, indem sie die Kirche bloß von dieser Seite heilig nennen, nicht vollständig von ihrer Heiligkeit und nicht, wie die heilige Schrift davon redet. Denn Gott spricht: „Seid heilig, denn auch ich bin heilig" (Levit. 19, 2); „der Tempel Gottes ist heilig, was ihr seid" (1 Cor. 3, 17) u. s. w. Auch die Väter sprechen von der Heiligkeit der Kirche, nicht bloß insoferne diese die Reinheit des Glaubens von der Makel des Unglaubens ausdrückt, sondern insoweit sie die durch die eingegossenen göttlichen Tugenden vermittelte Befreiung von der Todsünde bezeichnet. Deßhalb sagt z. B. Aug. über den Psalm 44: „Die Zierde des Hauses Gottes ist in den Heiligen". Wäre übrigens die Unversehrtheit des unbelebten Glaubens hinreichend, um die Kirche heilig zu nennen, dann könnte jeder Sünder, wenn er nur den Glauben unversehrt bewahrt, ein Heiliger genannt werden. Die heiligen Väter sagen, daß die Kirche heilig sei in den Körnern und nicht in der Spreu, durch welche die in Sünden lebenden Gläubigen bezeichnet werden. Endlich ist es sehr absurd, dieß zu behaupten; denn es wäre dann auch eine Gemeinschaft von Häretikern und Schismatikern heilig[1].

67. Die Katholicität oder Allgemeinheit der Kirche ergibt sich daraus, daß der Glaube derselben auf dem ganzen Erdkreis und bei jedem Volke verkündigt ist; daß die Kirche ihn zu jeder Zeit festhält und festgehalten hat und die Vorschriften desselben nicht bloß einem, sondern allen Völkern zur Beobachtung aufstellt. Hierin unterscheidet sich der Glaube vom Gesetze Mosis, welches bloß einem Volke Vorschriften gab. Außerdem ist derselbe in so universaler Weise wahr, daß ihm nichts Falsches, Irrthümliches oder Verkehrtes beigemischt ist; dieß ist in jedem Theil und in jedem Artikel desselben der Fall, zum Unterschiede von den Lehrmeinungen der Heiden und den Doctrinen der Häretiker und Philosophen, die wohl in einzelnen Punkten mit der Wahrheit übereinstimmen, in vielen anderen

[1] Cap. 12.

aber von derselben abweichen. — Außerdem wird jeder Christ katholisch genannt, wenn er das, was der katholische Glaube lehrt und predigt, als wahr festhält. Wer etwas von diesen Glaubenswahrheiten nicht annimmt, ist entweder ein Ungläubiger oder Häretiker; ein Ungläubiger, wenn er keinen Glauben hat; ein Häretiker, wenn er als Vertheidiger seiner Sekte deren Irrthümer der göttlichen Autorität hartnäckig vorzieht. — Die Kirche wird katholisch oder allgemein genannt in örtlicher Hinsicht, weil sie auf den ganzen Erdkreis ausgedehnt ist; in zeitlicher, weil sie niemals aufhören wird; außerdem, weil sie sich auf jedes Geschlecht erstreckt: denn aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen bildet sich die Kirche; weil sie alle Klassen der Menschen umfaßt, denn Niemand wird von ihr zurückgewiesen, Herr oder Sklave, Mann oder Frau, Grieche oder Jude. Auch die Glaubensartikel sind universal, weil sie keine Einwände zulassen und denselben niemals etwas Falsches untermischt sein kann. In der katholischen Kirche findet sich eine allumfassende Doctrin über die sichtbaren und unsichtbaren, die himmlischen und ewigen Dinge, die zur Belehrung der Menschen und zum Heile des Geschlechtes nothwendig und nützlich sind. Denn nichts predigen wir, sagt Anselm, zum geistlichen Wohle, was die heilige Schrift, durch den heiligen Geist wunderbar befruchtet, nicht vorträgt oder einschließt. Hier sind nach Aug. (de civ. Dei) die physischen, die ethischen, die logischen Wahrheiten. Hier ist auch das Wohl einer löblichen Staatseinrichtung. Denn kein Staatswesen ist gut behütet, wenn es nicht durch das Fundament und Band des Glaubens und der sichern Eintracht gefestigt ist. Die Kirche ist katholisch wegen der Universalität ihrer Vorschriften. Im Gegensatze zu den Vorschriften der Synagoge, die nur eine gewisse Zeit dauern sollten, nur einem Volke gegeben waren und nicht jeden Stand verpflichteten (das Gesetz der Beschneidung galt bloß für die Männer), sind die der christlichen Religion universal hinsichtlich der Zeit, denn sie sollen dauern bis zum Ende der Zeit (Matth. 24, 34), hinsichtlich des menschlichen Geschlechtes (Gal. 3, 26 bis 28) und seiner Glieder, und hinsichtlich der menschlichen Stände; daher ist das Gesetz der Taufe gegeben, welches Männern und Frauen gemeinschaftlich ist [1]. — Gegen die Katholicität des christlichen Glaubens werden Einwände erhoben, z. B.: Jede Erkenntniß muß ihrem Object proportionirt sein, denn nicht jedes Beliebige wird auf beliebige Weise erkannt. Der Glaube ist aber die Erkenntniß Gottes, der nicht universal noch auch particulär ist. Daher kann auch der Glaube nicht universal (katholisch) genannt werden [2]. Allein wenn Gott an sich diese Beschaffenheiten nicht hat, so ist er doch von Allem die universale Ursache

[1] Cap. 13. [2] Cap. 14, 1.

und das universale Ziel. Deßhalb ist auch die Erkenntniß, die bezüglich aller Dinge von ihm (de ipso) erlangt wird, in gewisser Beziehung universal [1].

Wenn man weiter sagt: Ueber besondere Dinge kann es nur eine besondere Erkenntniß geben; darum gibt es über Einzelheiten auch keine Wissenschaft. Durch den Glauben halten wir aber nur gewisse einzelne Thatsachen fest, wie die Geburt Christi, sein Leiden, seine Auferstehung u. s. w. Der Glaube kann daher nicht universal oder katholisch genannt werden [2] — so ist dieser Beweis durchaus nicht stichhaltig. Denn diese besonderen Thatsachen hält der Glaube als universale Heilmittel zur Befreiung des ganzen Menschengeschlechtes fest. Darum sagt der Apostel: „Ein Gott ist, Ein Mittler auch zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, welcher sich dargegeben hat als Lösepreis für Alle" (1 Tim. 2, 5. 6) [3]. Der Glaube hat nach Thomas (super Boëth. de trin.), sowie jede andere Erkenntniß, eine doppelte Materie. Eine Materie in qua, die Glaubenden, und eine Materie de qua, die Glaubenswahrheiten. Wegen jeder dieser beiden Materien kann der christliche Glaube katholisch genannt werden. Wegen der Gläubigen, denn von ihnen ist gesagt: „Mir wird sich beugen jeglich Knie und schwören jede Zunge" (Js. 45, 24; Malach. 1, 11). Daher werden diejenigen, welche von diesem Glauben und von der allgemein verheißenen und angenommenen Religion zu ihren eigenen Lehrmeinungen abfallen, nicht mehr katholisch, sondern Häretiker genannt, d. h. von der Allgemeinschaft Geschiedene. Auch hinsichtlich der Objecte findet sich im christlichen Glauben die Universalität. Denn von Alters her gab es verschiedene Wege, auf denen man für die Menschen und ihre verschiedenen Bedürfnisse sorgte oder zu sorgen glaubte. Einige nämliche setzten das Glück des Menschen in die Reichthümer, Ehren, Vergnügungen, Einige in die Güter der Seele, die moralischen oder intellectuellen Tugenden. Manche glaubten, die Götter seien wegen der zeitlichen Güter dieses Lebens zu ehren, andere meinten, wegen der Güter nach diesem Leben. Und nach Porphyrius ist keine einzige Sekte angenommen worden, welche einen universalen Weg für die Erlösung der Seele festgehalten hätte. Dieß aber hat nach Augustinus (X. de civ. Dei) die christliche Religion geleistet. Sie lehrt, daß Gott zu ehren ist nicht bloß wegen der ewigen, sondern auch wegen der zeitlichen Wohlthaten; sie führt den Menschen nicht nur im Geistlichen, sondern auch bei Benützung alles Körperlichen. Das Glück der Seele wie des Leibes wird von ihr verheißen. Und deßhalb werden ihre Gesetze universal genannt [4].

---

[1] Cap. 15, 1. [2] Cap. 14, 2.
[3] Cap. 15, 2. [4] Cap. 15.

68. Die **Apostolicität** der Kirche ergibt sich aus Folgendem: In den Aposteln, die zuerst Christo anhingen, erhielt die Kirche ihren Beginn, und, soweit es die Zeit der geoffenbarten Gnade anlangt, den Ursprung ihrer Existenz. Darum bezeugt der hl. Paulus von sich und den anderen Aposteln also: „Gott hat uns (soll heißen: euch) erwählt als Erstlinge zur Errettung in Heiligung des Geistes und im Glauben an die Wahrheit" (2 Theff. 2, 12). Die Apostel hat Christus erwählt und sie als Fundamente der Kirche eingesetzt. Durch ihre Predigt haben sich vom nämlichen Volke Viele zu ihm bekehrt und in sich selbst den Ursprung der Kirche geschaffen. Mit Recht wurde daher eben die allgemeine Kirche wegen jener Ausbreitung durch die Apostel von den heiligen Vätern **apostolisch** genannt. Ferner deßhalb, weil die Apostel nach der Auffahrt des Herrn durch Predigt, Wunder und heiliges Beispiel die Kirche im Glauben und in der heiligen Lehre begründet und befestigt haben. „Ihr seid hinaufgebaut auf die Grundlage der Apostel und Propheten," sagt der hl. Paulus (Eph. 2, 20), d. h. auf das neue und alte Testament, weil, was die Apostel gepredigt, die Propheten als zukünftig vorhergesagt haben. Wenngleich Christus das vorzüglichste Haupt und Fundament der Kirche ist (1 Cor. 3, 11), so werden doch die Apostel die secundären Fundamente der Kirche genannt. Daher sagt der hl. Johannes von ihr: „Und die Mauer der Stadt hatte zwölf Grundsteine und auf ihnen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes (Apoc. 21, 14)", und der Psalmist: „Seine (Sion's) Gründung ist auf den heiligen Bergen" (Ps. 86, 1), unter denen die Apostel und Propheten zu verstehen sind. Mit Recht. Wie nämlich der Strahl der Sonne zuerst die Berge beleuchtet und nachher in die Thäler fällt, so hat der Lichtstrahl der Gottheit zuerst die Apostel getroffen und darauf durch sie alle Gläubigen erleuchtet. Ist nun aber gleichwohl die Kirche auf Glauben und Lehre der heiligen Apostel gegründet, so doch vorzugsweise auf das Bekenntniß des hl. Petrus, indem Christus zu ihm sagte: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen (d. h. auf dieses Bekenntniß des Glaubens) will ich meine Kirche bauen". Darum wird (antonomastisch) vorzugsweise der Nachfolger des hl. Petrus apostolisch genannt. — Die Kirche ist apostolisch, weil sie den Glauben, die Predigt, die Schriften und die Autorität der Apostel stets festhält, ihre Gewalten in den Schlüsseln, ihre Wissenschaft in dem Worte, ihren Lebensweg durch das Beispiel; ferner, weil die Riten der gesammten christlichen Religion und die Beobachtung der heiligen christlichen Einrichtungen von apostolischer Ueberlieferung sich ableitet (cap. ecclesiasticarum, dist. XI; cap. a recta XXIV qu. I etc.); weil die Apostelfürsten Petrus und Paulus die römische Kirche, welche Haupt und Vorsteherin aller Kirchen ist, Christo dem Herrn in gleichem Grade ge-

heiligt und dieselbe durch ihre Anwesenheit und ihren verehrungswürdigen Triumpf der ganzen Welt vorgesetzt haben; endlich, weil die Kirche im Sinne des Wortes „apostolisch" oder „von oben gesendet", im Himmel ihr Vorbild hat nach dem hl. Johannes (Apoc. 21, 2): „Siehe, ich sah die heilige Stadt, Jerusalem, herabsteigen aus dem Himmel, von Gott bereitet, wie eine Braut, die für ihren Mann geschmückt worden." Daraus ergibt sich aber am besten die gottlose Anmaßung gewisser Menschen, welche mit Verachtung der apostolischen Lehre neue Dogmen in der Kirche zur Geltung bringen wollen [1].

69. Wir (Torquemada) müssen hier die Frage aufwerfen, in welchem Sinne wir sagen: credimus in unam sanctam ecclesiam, wie Manche lesen. Dieser Ausdruck wird von Einigen verkehrt interpretirt. Als wir nämlich in Basel weilten, sahen wir Mitglieder des Generalconcils daselbst über das Ansehen der Kirche so überspannte Ansichten hegen, daß sie bei jenem Ausdrucke Kniebeugungen machten und mit tiefer Verdemüthigung jenen Artikel verehrten, gleich wie das fromme gläubige Volk es bei den Worten et incarnatus est de Spiritu sancto etc. zu thun pflegt. Hierüber ist zu bemerken, daß (nach Albertus) jener Ausdruck der heiligen Väter nicht so zu nehmen ist, als wollte uns die Synode (von Nicäa) den Glauben an etwas Anderes, was nicht Gott wäre, anbefehlen. Denn dieß wäre Götzendienst, aber nicht Glaube; denn das, an was wir glauben, bezeichnet das Ziel unseres Glaubens. Nach den heiligen Lehrern kann in unam sanctam nur in dem Sinne gesagt werden, daß der hierdurch ausgedrückte Affect sich auf die unerschaffene Wahrheit, den heiligen Geist, bezieht, so daß der Sinn ist: ich glaube an die heilige Kirche, d. i. an den heiligen Geist, der mit seinen Gaben über sie kommt und sie heiligt. Nach dem hl. Thomas (II. II. qu. 2. a. 8) ist es aber besser, nach dem gewöhnlichen Gebrauche die Partikel in nicht zu setzen, sondern einfach zu sagen: sanctam ecclesiam catholicam [2].

70. Hier wollen wir noch die irrthümliche und häretische Behauptung zurückweisen, daß außer der Einheit dieser heiligen, katholischen und apostolischen Kirche für die Menschen das Heil sein könne. Wir beschränken uns dabei auf diejenigen Beweise, welche die heilige Schrift der Tugend des Glaubens zuschreibt, weil ja auch in erster Linie aus der Einheit gerade des Glaubens die Einheit der Kirche ersteht. Der Glaube an Christus ist der Ursprung (principium) und das erste Fundament der übernatürlichen Seligkeit. „Denn anderen Grund kann Niemand legen, außer dem, welcher gelegt ist, welcher ist Christus Jesus (1 Cor. 3, 11), d. h. (nach der Glosse) der Glaube an Christus,

---

[1] Cap. 18. [2] Cap. 20.

der durch die Liebe wirkt, durch welchen Jesus in den Herzen wohnt. Einen anderen Grund gibt es nicht. Augustinus (lib. de praedestinatione) sagt hierzu: „Es ist die Tugend der Heiligen, durch welche das, was zur Grundlage der Frömmigkeit gehört, recht und fest geglaubt wird. Daher ist es unmöglich, daß diejenigen, welche von der Einheit des Glaubens, welche der Grund des geistlichen Gebäudes ist und aus welcher wie aus einer Wurzel alle von den Gläubigen erhoffte Seligkeit fließt, getrennt sind, das Heil der Kirche erlangen können. — Nach Hebr. 11, 6 ist es ohne den Glauben unmöglich, Gott wohlzugefallen. Wie also nur gerettet werden kann, wer durch den Glauben Gottes Wohlgefallen besitzt, so kann, wer außerhalb desjenigen Glaubens, den die allgemeine Kirche festhält und verkündigt, sich befindet, nicht gerettet werden. Dieß wird dadurch bekräftigt, daß das ewige Heil als die besondere Wirkung des durch die allgemeine Kirche von Christus festgehaltenen Glaubens bezeichnet wird. Darum sprach Christus zu dem blutflüssigen Weib, welches den Saum seines Kleides berührt hatte: „Sei getrost, Tochter, dein Glaube hat dir geholfen" (Matth. 9, 22; Marc. 5, 34; Luc. 8, 48). Dazu kommt das Zeugniß des Apostels: „Nicht wird gerechtfertigt der Mensch aus Gesetzeswerken, außer durch den Glauben an Jesus Christus (Gal. 2, 16); durch die Gnade seid ihr gerettet, mittels des Glaubens" (Eph. 2, 8). Wer also von der Einheit des Glaubens der ganzen Kirche abgesondert wird, ist von jeder Hoffnung auf Errettung ausgeschlossen und folglich der ewigen Verdammniß unterworfen, wie aus anderen sehr klaren Stellen der Schrift und Väter sich ergibt. — Das geistliche Leben der Seele wird in besonderer Weise dem lebendigen Glauben zugeschrieben; denn gerade aus ihm ersteht ja die vollkommene kirchliche Einheit. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben (Röm. 1, 17); aus dem Glauben an den Sohn Gottes lebe ich" (Gal. 2, 20). Wer sich daher außerhalb der Einheit dieses Glaubens befindet, durch den gerade die gesammte Kirche lebt, ist nicht unter die Zahl der geistlich Lebendigen, denen das ewige Leben verheißen, sondern unter die geistlich Todten und folglich unter die Verdammten zu zählen. — Dem Glauben wird die Kindschaft Gottes zugeschrieben, gemäß Joh. 1, 12: „Er gab ihnen Macht, Kinder Gottes zu werden;" 1 Joh. 5, 1: „Jeder, welcher glaubt, daß Jesus ist der Christus, ist aus Gott geboren." Wer sich also von der Einheit des Glaubens, den die heilige und allgemeine Kirche festhält, trennt, kann unter die Zahl der Kinder Gottes und der Erben des ewigen Lebens nicht gerechnet werden. — Ein weiteres Attribut des Glaubens ist dieß, daß er die Wurzel alles Guten ist, so daß, wo der Glaube Christi nicht ist, nichts verdienstliches Gutes vorhanden sein kann. „Wo (nach Aug. c. ubi, XXIV. qu. I) der Glaube nicht ist, kann keine

Gerechtigkeit sein; denn der Gerechte lebt aus dem Glauben." Deßhalb sagt der Apostel: „Alles, was nicht aus Glaube ist, ist Sünde" (Röm. 14, 23). Und Augustinus: „Aller Ungläubigen Leben ist Sünde; denn Jeder, der ohne Glauben lebt oder mit Leidenschaft handelt, sündigt, und nichts Gutes ist ohne das höchste Gut. Wo die Erkenntniß der ewigen und unveränderlichen Wahrheit fehlt, ist die Tugend eine trügerische auch bei den besten Sitten." — Der erwähnte Irrthum (auch außer der Kirche sei das Heil) zeigt sich am deutlichsten als verwerflich daraus, daß die Tugend des Glaubens als die einzige Pforte des ewigen Lebens bezeichnet wird. Daher ist Joh. 10, 1 gesagt: „Amen, Amen, ich sage euch, wer nicht eingeht durch die Thüre in den Schafstall (d. i. der Glaube Christi), sondern hinaufsteigt anders woher (d. i. durch was immer für Lehrmeinungen), der ist ein Dieb und Räuber." Daß aber der Glaube Christi eine Thüre sei, bezeugen die Apostel Paulus und Barnabas, welche sagen: „Daß Gott erschlossen habe den Heiden die Thüre des Glaubens" [1] (Apostelg. 14, 26). Also gelangt in den Hafen des Heiles bloß der, welcher durch Christi Thor in die katholische Kirche eintritt [2]. — Soweit unsere Erklärung der Prädicate, welche die Väter der allgemeinen Kirche im Symbolum beigelegt haben [3].

Es erübrigt für den Verfasser dieser Monographie hier nur, dem obigen etwas eingehenderen Auszuge die Bemerkung beizufügen, daß dieser wohl hinreichen möchte, um die wissenschaftlich-theologische Darstellungsweise Torquemada's einigermaßen vor Augen zu führen. Dieselbe besteht in einfacher Agglomerirung des theologischen Beweismaterials aus Schrift und Vätern mit Hinzufügung der einschlägigen Stellen aus Gratian. Dieselbe mag genügen: aber besonders vollkommen ist sie nicht. Die Abgerissenheit der fast zahllosen Stellen aus ihrem jedesmaligen Zusammenhang, dazu manche nur halb richtige Anwendung gewisser Texte, die oftmalige Unterbrechung des Fortganges der Rede, welche dadurch herbeigeführt ist, daß in eine Stelle zur Erklärung noch eine zweite eingeschoben wird, all das erinnert uns lebendig, daß wir es mit einer sehr vergangenen Phase theologischer Darstellung zu thun haben.

---

[1] Besser übersetzt heißt es „eine Thür zum Glauben".
[2] Cap. 21. [3] Cap. 22.

Beilagen zu S. 172.

1. *Responsiva ejusdem D. Cardinalis ad eundem dominum Arsenium, per modum prologi*[1].

Accepi literas tuas, dilectissime frater, domine Arseni, quibus me hortatus es, ut tibi fratrumque tuorum commodis consulens, clarissimi patris s. Benedicti, ducis et institutoris sacrae religionis tuae commendatissimam Regulam meo labore et studio tibi exponerem. Ais enim in ea plura contineri, quae tibi multisque aliis professionis tuae doctisssimis gravissimisque Patribus non leves afferunt difficultates: maxime circa rationem quorundam articulorum illius, consiliine an praecepti vim habeant: ac proinde, an talium transgressio mortalem culpam inducat, an potius venialem. Commendavi plane sanctum desiderium tuum, quo lucidiorem apertioremque sanctae Regulae intelligentiam fore desideras: veraciter agnoscens, expedire plurimum viris religiosis, Regulae secundum quam Christo militare professi sunt, clarum sensum interpretationemque cognoscere. Sed optassem ad hanc rem implendam alium virum doctiorem et in sanctorum Patrum institutis maturius eruditum ac ocio majori potientem efflagitasses: et non me, qui propter occupationum angustias, neque ingenio neque sapientia tuis votis valeo satisfacere. Fateor mecum saepe ac multum cogitasse, susciperemne arduam mihi rem et difficillimam, an tibi, cui pro tua maxima semper in me charitate plurimum debeo, in re praesertim, quam tibi gratissimam omnique religioni tuae perutilem asseris, morem non gererem. Cumque ita multis variisque rationibus in ambiguum pulsus, diu mecum luctatus essem: tandem charitas tua singularis ad onus quod petis, etsi viribus meis majus, suscipiendum compulit. Precibus ergo tuis victus, deque orationibus tuis tuorumque fratrum confisus, opus ipsum aggredior. In quo, ut votis tuis respondeam, textum Regulae, pro ingenii mei parvitate, explanabo: documenta aliqua moralia, ad pleniorem illius intelligentiam, adjungens: dubiis, de quibus tibi responderi cupis, juxta sententiam et authoritatem probatissimorum Patrum, congrua responsa adjiciam. Tu autem, si hoc meo labore voluntati tuae minus satisfactum intelliges, non mihi, sed tibi ascribes, qui me ad hanc rem tantam explicandam minus idoneum minusve sufficientem interpretem delegeris.

---

[1] Regula s. Bened. Colon. 1575. p. 36.

2. *Conclusio operis* (p. 290).

Benedictus Deus, qui inter tot et varia impedimenta dedit nobis hoc opus perficere. Accipe, dilectissime frater, mi Arseni, opus quod inter multarum occupationum turbines, tuis precibus, immo charitatis tuae viribus a nobis extorsisti. Quod cum ad simplicium fratrum eruditionem colligi postulasses, simplicitate sermonis usi sumus, nec curavimus subtiles interserere quaestiones, sed doctrinas potius aliquas morales, quae fratrum tuorum aedificationi juvamenti aliquid conferre possent. Verum charissime frater, etsi tuae charitatis voto in hoc nostro labore plene non satisfecerimus quod pro nostra insufficientia veremur, nihilominus affectuose rogamus, ut etc. Die gewöhnliche Bitte um Nachsicht und fromme Fürbitte bei Gott.

3. Aus *Johannis a Turrecremata Cardinalis in I. vol. Causarum Commentarii Lugd. 1555* (s. Kap. 1 des II. Theiles).

Explicit Deo gratiae ultimum volumen Causarum. Laus et sempiterna gloria et gratiarum actio sit summae Trinitati, Patri et Filio et Spiritui sancto, quae tam uberem nobis gratiam conferre dignata est, ut ad portum desiderii nostri utcunque contingeremus. Optaveramus siquidem cardinalis novus factus, ne totaliter a studio divinae sapientiae distracti, animis vagaremur, aureum decretorum volumen tam proficiendi gratia, quam ut aliis prodesse possemus, studiosa meditatione transcurrere, et maxime juxta clarissimorum doctorum theologiae facultatis sententias, in qua licet immeritus insignia magistralia parisiiss (parisiis) matre studiorum suscepimus. Favente tandem desiderio nostro beatissimae Trinitatis clementia ad metam ipsius desiderati operis, pro qualitate ingenii nostri, licet multis laboribus fatigati accingimus (attingimus) lecturam et expositionem ipsius decreti quinque voluminibus comprehendentes. Tractatum distinctionum uno, tractatum de causis duobus, de poenitentia uno, et de consecratione altero. Verum quia timemus pro imbecillitate ingenii nostri: ne in tam longo opere aliquid minus perite minusque docte prolatum fuerit, rogamus lectores, ut patienter ferant defectus nostros: ex charitate corrigant et emendent, si quid inemendatum occurrerit. Nam quidquid a nobis ibi scriptum est, salvo semper majorum judicio dictum esse volumus. Patienter dicimus ferant defectus nostros. Tum quia in hujus studii nostri exercitatione *plures* corporis aegritudines nos circumdederunt: quae gravitate sua, ut experimento dignoscitur, intellectum ad alta se tollere non sinunt. Tum quia negotia

varia et ardua et labores plurimi: quae ipsi dignitati cardinalatus annexa sunt, plurimum huic studio nostro praebuerunt impedimenti. Senium etiam, quo confecti sumus, in quo memoria languescit, merito indulgentiam nobis promeretur. Non autem miretur quis, quod in materia pure canonica et civili ita tenuiter scripserimus, quia in illis, cum facultatis nostrae non essent, nonnisi superficialiter transire curavimus, altiora majoribus, qui in illorum studio versati sunt tractanda relinquentes. Singulos ergo deprecamur orare pro nobis: qui hoc multis laboribus et vigiliis pro utilitate publica desudavimus.

Deo gratias. Amen.

Zweites Kapitel [1].

Einige Grundfragen im hierarchischen System Torquemada's.

71. Es ist nicht möglich, die principiellen Anschauungen des Cardinals Torquemada über die hierarchische Gewalt und ihre Existenzweise in der Kirche von dem Vorwurfe freizusprechen, daß dieselben mit einer gesunden theologischen Ansicht und seit dem letzten allgemeinen Concil, theilweise selbst mit der kirchlichen Lehre im Widerspruche steht. Nach seiner Theorie ist der Papst principiell der alleinige Inhaber aller kirchlichen Regierungsgewalt, die Bischöfe sind in dieser Beziehung gleichsam nur seine Unterbeamten: im Gegensatz zum Vaticanum, welches in der dogmatischen Constitution de ecclesia Christi (cap. III) die kirchliche Lehre über diese Frage dahin entschied, daß den Bischöfen „jene ordentliche und unmittelbare Gewalt bischöflicher Jurisdiction zukomme, durch welche sie, gesetzt vom heiligen Geiste zu Nachfolgern der Apostel, als wahre Hirten die ihnen zugewiesenen Heerden weiden und regieren". Es kann selbstverständlich einem Gelehrten aus einem frühern Jahrhundert wegen einer einzelnen Abweichung von dem wahren Sinn der kirchlichen Doctrin schon deßhalb kein Vorwurf gemacht werden, weil er mit seiner Anschauung nicht gegen ein förmliches Dogma verstoßen, also bloß materiell geirrt hat. Bei Torquemada ist ein solcher Tadel um so weniger am Platze,

---

[1] Im Gegensatz zum ersten Kapitel des zweiten Theiles, wo wir Torquemada's Lehre mehr ausgedehnt darstellten, müssen wir hier der Kürze halber uns auf die unserm Autor eigenthümlichen principiellen Anschauungen beschränken.

als er im Voraus seine „Summa über die Kirche" Papst Nicolaus V. gewidmet und deren ganzen Inhalt dem Urtheil des apostolischen Stuhles unterworfen hat[1]. Wir sprechen daher von der Lehre unseres Cardinals wie von einer historischen Thatsache, und von diesem Standpunkt aus hat dieselbe Anspruch, daß bei ihrer Exposition alle diejenigen Momente in Betracht gezogen werden, welche ihre Entstehung und gelehrte Begründung, ihre Geltendmachung in der Praxis, endlich ihre wissenschaftliche Darstellung erklärlich und leicht entschuldbar machen. Wir meinen damit nicht, daß wir von den hervorragendsten Behauptungen unseres Gelehrten nachweisen, wann jede einzeln zuerst aufgetaucht ist und in der Reihe der Jahrhunderte ihre Vertreter gefunden hat; denn Solches ist beinahe ebenso unmöglich als zwecklos. Torquemada's Lehren über die hierarchische Gewalt sind ein System. Dasselbe ist keinem einzelnen Kopfe entsprungen, sondern mehr der Versuch einer wissenschaftlichen Erklärung oder Darstellung großer geschichtlicher Thatsachen. Die Päpste des Mittelalters, wenigstens die von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. (1073—1303) haben die Kirche wie die europäische Gesellschaft auf eine erhabene und großartige Weise beherrscht: es mußte doch Grundsätze geben, auf welche ihr sozusagen unvergleichliches Ansehen zurückgeführt werden konnte. Es ist auch Thatsache, daß nur ihre Stellung als Oberhaupt der Kirche, welche alle europäischen Völker in sich aufgenommen hatte oder hiezu berufen erschien, ihnen diese Macht verliehen hatte. Was Wunder, wenn man die Begriffe, „Haupt und Fundament der Kirche," welche in der heiligen Schrift auf Petrus und dessen Nachfolger angewendet sind, in einer Weise zu erklären suchte, daß alle von den Päpsten des Mittelalters geübten Rechte aus denselben hervorzugehen schienen? Die logische Genesis des Systems über die hierarchische Gewalt, welche sich auf dieser Basis entwickelte, bestand hauptsächlich darin, daß man den Begriff „Monarch", wie man ihn in den Aristotelischen Schriften entwickelt fand, ohne weiters auf den Papst und seine Stellung in der Kirche übertrug. Man rechtfertigte dieses Verfahren mit dem Satz: die Monarchie ist die beste Regierungsform, also muß diese der Kirche von Christus gegeben worden sein. Wie ein Monarch allein alle Gewalt besitzt und seine Beamten, denen er einen Theil derselben mittheilt, nur deßhalb wählt, weil er allein die Regierungsgeschäfte nicht besorgen kann: ähnlich in der Kirche. Der Papst ist Hierarch κατ' ἐξοχήν; von ihm geht alle Gewalt aus und was immer an Gewalt in der Kirche gefunden wird, kann nur vom Papste mittelbar oder unmittelbar seinen Ausgang genommen haben. Darum wird Petrus auch „Haupt"

[1] Prooemium in Summam de Ecclesia, sub finem.

genannt. Vom Haupte theilt sich dem ganzen Körper das Leben mit, und was jedes Glied an Leben hat, kommt einzig und allein vom Haupte. Daß bei einer solchen Interpretation dieses Begriffes kein Raum mehr für die auf göttlichem Rechte beruhende, ordentliche Jurisdiction des Episcopates bleibt, ist leicht ersichtlich: wenigstens stimmt das, was man demselben an Autorität noch beimißt — Torquemada gebraucht dafür den Ausdruck cura episcopalis — nicht mit dem überein, was unter der jurisdictio ordinaria et immediata episcoporum verstanden werden muß. Dafür aber ward, wenigstens von Torquemada, dem Cardinalcollegium eine um so größere Gewalt vindicirt und demselben nicht bloß die unmittelbar göttliche Einsetzung, sondern auch das regimen der Kirche zugleich mit dem Papste sozusagen allein zugesprochen. Wir werden im Nachfolgenden Gelegenheit haben, die Ansichten unseres Gelehrten hierüber des Näheren kennen zu lernen: vorerst haben wir die Pflicht, auch den Hintergrund etwas zu zeichnen, von welchem dieses hyperpapale System sich abhebt.

72. In der Zeit zwischen Gregor VII. und Bonifaz VIII. sind Anschauungen nach Art der oben angedeuteten bei hervorragenden und ernsten Denkern kaum aufgetaucht. Wer kennt nun aber nicht die Behauptungen des Marsilius von Padua und des Johannes Giandone, zweier Pariser Gelehrten aus der Zeit Ludwigs des Bayern, welche die göttliche Einsetzung des Primates leugneten, die ganze hierarchische Ordnung der Kirche als das Ergebniß geschichtlicher Entwicklung hinstellten und aus ihren Principien gerade dem Ansehen und der Gewalt des Papstes (Johann's XXII.) zuwider die äußersten Consequenzen zogen? [1]

Das im Dienste Ludwigs des Bayern verfaßte Buch dieser Gelehrten (defensor pacis) stellte als Lehrsätze auf, daß alle kirchliche Gewalt im Volke ruhe, daß dieselbe vom Volke auf den Klerus übergegangen sei, daß ursprünglich und dem Wesen nach kein Unterschied zwischen Bischof und Priester bestehe, und der Hierarchie ihre Gewalt wieder entzogen werden könne. Christus habe keinen sichtbaren Stellvertreter für sich, kein Haupt der Kirche eingesetzt. Der Primat sei, da Petrus vor den übrigen Aposteln keinen Vorrang gehabt, erst später und aus Gründen der Zukömmlichkeit dem römischen Bischofe übertragen worden u. s. w. Weiter konnten die papstfeindlichen Lehren in jener Zeit doch nicht getrieben werden: in der Reformation des 16. Jahrhunderts hat man alle diese Behauptungen wiederholt und nur noch hinzugefügt, der Papst sei der leibhaftige Antichrist. Doch aber waren die Zeiten noch nicht angebrochen, in denen derlei Ansichten

[1] Dr. Jos. Hergenröther a. a. O. II. 17.

allgemein Glauben gefunden hätten [1]. Die Niederlage Ludwigs des Bayern den Päpsten gegenüber war eine offenbare, die meisten Urheber der häretischen Ansichten, selbst Occam, unterwarfen sich. Um so nachhaltiger war die Wirkung der Schriften, welche unter Johann XXII. von gelehrten Mönchen aus verschiedenen Orden zur Vertheidigung der kirchlichen Lehre vom Primat des Papstes verfaßt wurden. Unter diesen Autoren ragte auch der Dominicaner Petrus de Palude hervor, von Torquemada oft citirt. Während Marsilius, Giandone (Janduno) und Occam die ganze kirchliche Verfassung umzustoßen versucht hatten, fielen die Vertheidiger des Papstes und der päpstlichen Gewalt zuweilen in das entgegengesetzte Extrem. Manche derselben dehnten z. B. die Gewalt des Papstes im Zeitlichen soweit aus, daß sie sagten, er habe als Stellvertreter Christi auf dem ganzen Erdkreis volle Jurisdiction nicht bloß im Geistlichen, sondern auch im Zeitlichen, und alle Gewalt der weltlichen Fürsten komme vom Papste her [2]. Um so mehr stellten sie das gleiche Princip bezüglich des Verhältnisses der päpstlichen Gewalt zur bischöflichen und umgekehrt auf. Hierin war Torquemada, wenigstens was seine Anschauung über die hierarchische Gewalt betrifft, im Großen und Ganzen ihr Nachahmer. Dieß läßt sich der Wahrheit gemäß behaupten, ohne daß daraus irgend einem der mittelalterlichen Verfechter der Papalhoheit ein Vorwurf erwachsen konnte. Alexander a St. Elpidio, Alvarus Pelagius, Petrus de Palude u. s. w., auf die sich Torquemada an vielen Stellen stützt, waren wie dieser selbst Kinder ihrer Zeit, theilten also auch deren Schwächen. Wenn das Mittelalter sich vielfach darin eingelebt hatte, den Papst gleichsam als absoluten Monarchen in geistlichen Dingen zu betrachten, so kann daraus den einzelnen Verfechtern dieser Idee um so weniger ein Tadel zukommen, als ihre Theorien mit dem definirten Dogma der Kirche nicht in Widerspruch standen und die Uebergriffe der papstfeindlichen Gegner wiederholt und mehr als genug die consequente Durchführung der Papalhoheit herausgefordert hatten. Nach diesen Bemerkungen stellen wir aus der Summa de ecclesia Torquemada's diejenigen Grundanschauungen heraus, welche mit spätern Doctrinen und mit der jetzt klar definirten kirchlichen Lehre über die hierarchische Gewalt in einen gewissen Contrast gebracht werden können.

73. Schon im ersten Buche seines Werkes [3] spricht sich Torquemada ziemlich eingehend über die Frage aus, welche Stellung den

---

[1] Vgl. Johannes Gerson a. a. O. S. 31.

[2] Joh. de Turrecr. Summa de eccl. II. 113.

[3] Die hier entwickelten Grundsätze unsers gelehrten Cardinals hat Dr. Joh. Bapt. Schwab in seiner Monographie über Gerson vollständig übersehen. Vgl. S. 749 ff.

Bischöfen in der Kirche überhaupt zukomme. Von den kirchlichen Aemtern, Ständen und Graden redend, sagt er: „Stand“ bezeichnet die Festigkeit und Dauerhaftigkeit des Pflichtverhältnisses, in welches Jemand durch einen solennen Act eintritt. Solcher Stände bestehen in der Kirche drei: die Prälaten, die Ordensleute und die in der Ehe Lebenden[1]. Im Stande der Vollkommenheit befinden sich die höhern Prälaten oder Bischöfe. Denn bei Uebernahme des Hirtenamtes verpflichten sie sich zu dem, was zur Vollkommenheit gehört, z. B. daß sie ihr Leben für ihre Schafe hingeben, wenn es nöthig ist. Dabei findet die Feier der Consecration, verbunden mit jenem Gelöbniß, statt. Darum können die Bischöfe nur mit Autorisirung seitens des Papstes, der von ewigen Gelübden dispensirt, die bischöfliche Cura aufgeben und auch dieß nur aus bestimmten Gründen[2]. Man wende nicht ein, daß, wie die Bischöfe die Cura mit einer Consecration übernehmen, dieß ebenso von Seiten der Seelsorgspriester und Erzdiakonen geschehe. Dieß ist unrichtig. Denn die Bischöfe haben die Cura für alle Gläubigen einer Diöcese principiell, die Priester aber haben mit Unterordnung unter die Bischöfe nur etwelche Subministrationen. Auch werden diese von den Priestern nicht mittels einer Consecration übernommen. Wie bei den weltlichen Gewalten der König allein eine Benediction empfängt, die übrigen Beamten aber in Weise einer einfachen Uebertragung eingesetzt werden, so wird in der Kirche die bischöfliche Cura durch die Solennität der Weihe mitgetheilt, die Cura eines Archidiakonats oder einer Pfarrei aber durch einfache Auferlegung. Der Curatpriester wird bei Uebernahme des Ordo consecrirt, nicht aber bei Annahme einer Cura, der Bischof aber wird für die Hirtensorge (ad curam pastoralem) geweiht, gerade wegen der dauernden Verpflichtung, durch welche er sich an dieselbe bindet[3]. Der reale Unterschied zwischen Bischof und Priester hat in der Kirche immer bestanden und besteht auch gegenwärtig. Aber worin bestand er? Bei Beantwortung dieser Frage weiß Torquemada von der ordentlichen Jurisdiction der Bischöfe, die denselben jure divino zukommt, gar nichts zu sagen. Das Wesentliche seiner Ausführung beschränkt sich (nach c. cleros dist. 21) auf die Angabe, daß die Presbyter zwar Priester (sacerdotes) sind, aber die Krone des Pontificates nicht haben, weil sie weder mit dem Chrisma die Stirne bezeichnen, noch auch den heiligen Geist mittheilen, was, wie die Apostelgeschichte darthut, bloß die Bischöfe thun dürfen[4]. Anerkannt

---

[1] Lib. I. cap. 73. [2] I. 76.
[3] I. 78. [4] I. 79.

wird dagegen, daß nach Matth. 10, 5 und der Glosse Gott selbst den Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern aufgestellt habe.

74. Wer in der Kirche folgt nun im Amte der Apostel nach? Wer hat den Apostolat inne, diesen nicht im Gegensatz, sondern im Unterschiede vom Primat aufgefaßt? Nach dem vaticanischen Concil[1] kommt die Nachfolge der Apostel den Bischöfen zu. Ebenso lehrt Torquemada, nur mit dem Unterschied, daß er den Beruf der Bischöfe in eine cura pastoralis und in das Predigtamt legt. Er spricht hierüber gelegentlich seiner Ausführungen über das Institut der Cardinäle: „Auch die Cardinäle befinden sich, wie er sagt, im Stande der Vollkommenheit; denn sie geloben, den katholischen Glauben und die christliche Religion, zugleich auch das Oberhaupt der Kirche mit allen Kräften, selbst bis zur Vergießung ihres Blutes zu vertheidigen. Ihr Stand der Vollkommenheit überragt den der übrigen Prälaten ebensosehr, als das Wohl der ganzen Kirche, zu deren Schutz und Regierung sie erwählt werden, das Wohl der einzelnen Völker übertrifft. Auf sie läßt sich die Stelle anwenden: „des Herrn sind ja der Erde Angeln (cardines), den Erdkreis hat er gesetzt auf sie" (1. Kön. 2, 8). Dem Herrn gehört der Stand der Cardinäle durch Einsetzung desselben. Denn ursprünglich und von Anfang (originaliter et primordialiter) ist derselbe von Christus allein eingesetzt. Bei den Aposteln kommt nämlich in Betracht: 1) daß sie Christus dem Herrn vor seiner Auffahrt Assistenz leisteten; 2) daß sie vor ihrer Zerstreuung und ihrer Trennung von Petrus diesem als Christi Stellvertreter in Verwaltung des Oberhirtenamtes beistanden und 3) daß sie dem Befehl Christi, das Evangelium jeglicher Creatur zu predigen, nachkommend von Petrus sich trennten und auf seine Autorität gestützt, sich in die ganze Welt zerstreuten, um zu predigen, die einzelnen Provinzen unter ihr Predigtamt nehmend. Hinsichtlich des ersten und zweiten Gesichtspunktes repräsentirt der Stand der Cardinäle den Stand der Apostel, insofern jene dem Papst in Ausübung seines hohenpriesterlichen Amtes als vorzüglichste Helfer und Berather beistehen (c. fundamenta, lib. VI.). Bezüglich des dritten Gesichtspunktes sind die Bischöfe die Nachfolger der Apostel und repräsentiren deren Stand. Von ihnen ist jeder Vorsteher einer Stadt oder Provinz, was der Apostel Ephes. 4, 11 angedeutet zu haben scheint, wo er bei der Unterscheidung der kirchlichen Stände den status pastoralis vom status apostolicus trennt, indem er sagt: dedit quosdam apostolos ... et quosdam pastores[2].

---

[1] Const. dogm. de eccl. Christi, cap. III.

[2] Der richtige Text: Et ipse dedit quosdam quidem apostolos ... alios autem pastores et doctores ...

Daraus geht hervor: 1) daß die Apostel eher Cardinäle als Bischöfe waren, denn sie befanden sich früher im Stande des Apostolats als in dem des Hirtenamts. Vor dem Leiden des Herrn waren Alle Apostel. Erst nach dem Leiden, als Petrus mit den Worten „Weide meine Schafe" zum Hirten Aller eingesetzt ward, ist der Stand der Hirten (status pastoralis) im Neuen Testamente angeordnet worden. 2) Dieselben waren eher Cardinäle des Erdkreises als der Stadt Rom. Denn wie Petrus eher Papst der gesammten Kirche als Bischof der römischen war, so waren auch die Apostel eher Cardinäle als Cardinäle der römischen Kirche. Der Papst besitzt die Vorsteherschaft über die Stadt Rom wie über den Erdkreis. In Beidem leisten ihm jedoch die Cardinäle Assistenz. 3) Der Papst zählt sich gebührender Maßen unter die Cardinäle. Deßhalb unterscheidet sich der Stand des Apostolats von dem des Hirtenamtes: die Cardinäle stehen bloß im ersten, der Papst in beiden. Daher heißt dieser nicht nur Bischof der allgemeinen Kirche, sondern er wird auch der apostolische Bischof genannt. 4) Wie dem Collegium der Apostel die Ordnung der Bischöfe folgt, insoweit jene Bischöfe gewesen sind, so folgt denselben der heilige Senat der Cardinäle hinsichtlich jenes Standes, in welchem die Apostel dem hl. Petrus assistirten, bevor sie sich über den Erdkreis vertheilten[1].

75. Auffallend oder wenigstens verhältnißmäßig etwas kühn ist die Ansicht unseres Autors über das Verhältniß der geistlichen Gewalt zur weltlichen, welche gleich im ersten Buche der Summa von ihm entwickelt wird. Er geht in dieser Frage ungescheut bis zu der Behauptung vor, daß die geistliche Gewalt in gewissem Sinne die bewirkende Ursache der weltlichen sei. „Denn wie die sittlichen Tugenden nicht den vollkommenen Begriff Tugend haben, weil sie den Menschen nicht schlechthin, sondern nur in einem gewissen Sinne zu seinem letzten Ziele anleiten, so scheint man es auch von der Gewalt behaupten zu müssen, durch welche ein Volk regiert wird. Diese hat nicht den fertigen Begriff einer Gewalt, so daß sie die Untergebenen in irgend einer Weise auch zu ihrem ewigen Ziele hinlenkte[2]. Die weltliche Gewalt als solche genommen kennt nichts von der übernatürlichen Glückseligkeit oder von dem, was die Menschen zur selben disponirt. In dieser ihrer Vollendung als Gewalt hängt sie von der geistlichen Gewalt ab. Dieser kommt es an sich und direct zu, die Menschen zum letzten Ziele zu führen, jeder andern aber nur in Folge einer An-

[1] I. 80. Vgl. hier die vollständig apokryphen Anschauungen Torquemada's über die geschichtliche Entwicklung des Instituts der Cardinäle. Siehe auch Dr. J. Hergenröther a. a. O. S. 504. 620.

[2] Diese Ansicht läßt sich mit Röm. 13, 1—5 nicht leicht vereinbaren.

leitung durch jene. Die weltliche Gewalt hängt also von der geistlichen auch als von ihrer bewirkenden Ursache ab, ist gleichsam von ihr belebt [1]. Wie die natürliche Wärme, durch die vegetative Seele informirt, im Gebiete des Thierischen zur Erzeugung von Fleisch und Blut wirkt, wozu sie durch eigene Kraft nicht gelangt, so scheint es entsprechend (suo modo) in vorliegender Frage zu sein [2]. — Die geistliche Gewalt ist für die weltliche auch Formalursache. Wie nach Ambrosius die Liebe die Form anderer Tugenden heißt, nicht weil sie denselben inhärirt, sondern sie gewissermaßen anleitet, denn sie lenkt ihre Acte zum letzten Ziele hin: so gibt die geistliche Gewalt der weltlichen Regel und Form, welche beherrschend und anleitend für diese sind. Bei allen geregelten Künsten gilt es als Princip, daß diejenige Kunst, welche es mit dem obersten Zwecke zu thun hat, den andern die Gesetze vorschreibt, weil die Zwecke dieser (Künste) auf das Ziel jener hinstreben. Darum ist es nicht entwürdigend für die kaiserlichen Gesetze, wenn sie eine Nachahmung der heiligen Canones sind (c. clerici x. de judic. II. 8). Ja, es sind Gesetze gegen die Canones und Decrete der römischen Bischöfe oder die guten Sitten ungiltig (c. constitutiones dist. 10). — Ferner hängt die weltliche Gewalt von der geistlichen als von ihrer Zweckursache ab. Wie das Ziel der weltlichen Gewalt, das öffentliche Wohl, welches auf natürlichem Wege zu erreichen ist, auf den Zweck der geistlichen Gewalt, das alle natürlichen Kräfte übersteigende ewige Heil hinzielt: so ähnlich verhält sich die eine der beiden Gewalten zur anderen. Darum sagt man, daß die weltliche Gewalt in den Gehorsam der geistlichen gegeben ist (c. principes c. XXII. qu. 5). Die geistliche Gewalt überragt die weltliche an Jurisdiction; sie richtet diese, wenn sie etwa vom rechten Wege abweicht, diese aber nicht jene. Denn der geistliche Mensch richtet Alles, er selbst aber wird von Niemanden gerichtet. Dafür spricht Hugo von St. Victor und das kirchliche Recht an vielen Stellen. In c. alius, XV. qu. 6 sagt Papst Gelasius, an den Kaiser Anastasius schreibend: „Der römische Papst Zacharias hat den König der Franken nicht so sehr wegen seiner Ungerechtigkeit als deßhalb, weil er für eine so ausgedehnte Gewalt untauglich war, seiner Herrschaft entsetzt und Pipin den Vater des Kaisers Karl für ihn substituirt u. s. w. [3]. Man wendet gegen den Vorrang der geistlichen Gewalt vor der weltlichen

[1] Patet ergo, quod potestas saecularis in republ. christiana pendeat a potestate spirituali etiam in genere causae efficientis, quasi ab ea formata l. c.

[2] Im Ganzen hätte diese Lehre Torquemada's anders gefaßt werden müssen, wenn sie nicht besser ganz unterblieben wäre.

[3] Gelasius I. war Papst von 492—496 und Anastasius I. (Kaiser) regierte von 491—518; die Regierungszeit des Papstes Zacharias fällt in die Jahre 741—752.

ein, daß ja beide einen und denselben Ursprung haben, nämlich Gott. Denn der Apostel sage: „Es ist keine Gewalt außer von Gott. Sonach, wer sich widersetzt der Gewalt, stellt sich Gottes Anordnung entgegen.“ Darum sind Imperium und Sacerdotium aus demselben Grunde entsprossen. Dagegen muß bemerkt werden, daß jegliche Gewalt einmal hinsichtlich ihres Wesens oder an sich in Betracht kommt, — und in dieser Beziehung ist jede Gewalt von Gott, hat die göttliche Majestät zu ihrem Ursprung; außerdem aber hinsichtlich der Art ihrer Erwerbung — und nach dieser Seite hin stammt eine Gewalt von Gott, wenn Jemand in ordentlicher Weise sie erlangt, d. h. (nach Hebr. 5, 4) von Gott dazu berufen wird. Manchmal aber wird sie in Folge eines verkehrten Triebes der Menschen, durch Ehrgeiz oder auf sonst unzukömmliche Weise erworben, dann ist sie nicht von Gott. Auf die letztere Art wurden die ersten weltlichen Herrschaften aufgerichtet, nämlich durch Usurpirung der Gewalt und durch Gewaltthat. Das Sacerdotium dagegen hat die göttliche Einsetzung für sich; deßhalb überragt es die weltliche Gewalt durch den Adel ihres Ursprungs[1]. — Man wendet ferner ein: Beide Gewalten sind unmittelbar von Gott. Also hängt bezüglich der Causalität die eine auch nicht von der anderen ab. Allein wir sagen nicht, daß die weltliche Gewalt in allem Beliebigen von der geistlichen eingesetzt sei, sondern nur, daß die Gewalt im ersten Könige des Volkes Gottes der Vermittlung nach (ministerialiter) vom Sacerdotium abgehangen hat — denn Samuel hat auf Befehl Gottes den Saul und David zu Königen gesalbt. Auch hängt sie jetzt nur bezüglich ihrer Vollendung von der geistlichen Gewalt ab. Jene, die weltliche Gewalt, kennt ja nichts von dem letzten Ziel des Menschen, der ewigen Seligkeit, noch auch von den Mitteln, dasselbe zu erreichen. Dieß ist nur der geistlichen Gewalt eigen. Wenn deßhalb die weltliche Gewalt ihre Untergebenen in der Bestimmung auf das letzte Ziel zu leiten hat, so besitzt sie dieses von der geistlichen Gewalt. Die Vollendung der weltlichen Gewalt hängt also bei einem christlichen Volke in gewissem Maße von der geistlichen ab. Wäre übrigens diese auch nicht in gewissem Sinne die bewirkende Ursache jener, so müßte sie doch als Formal- und Zweckursache derselben gelten[2].

Das von Torquemada citirte c. alius, XV. qu. 6 enthielt also einen sehr erheblichen Anachronismus. Der emendirte Text im corpus jur. can. theilt die Stelle Gregor VII. zu. Torquemada liefert übrigens in diesem Kapitel seiner Summa (I. 90) noch mehr Beweise dafür, wie lückenhaft und unrichtig oft die kirchengeschichtlichen Quellen zu seiner Zeit waren. So läßt er auch Papst Stephan II. († 752) den Kaiser Karl d. Gr. krönen!

[1] I. 92. [2] I. 92. V.

76. Im zweiten Buche der Summa gibt uns Torquemada bei der Frage, welche Jurisdiction dem Papste in zeitlichen Dingen zukomme, ziemlich eingehend das Maß der Unterordnung an, in welchem die weltliche Gewalt der geistlichen gegenüber sich befinde. Er zieht hier zuerst die negativen Grenzen und sagt, welche Rechte im Zeitlichen jenem jure papatus nicht zukommen. „Es gibt in dieser Frage zwei Extreme, bemerkt er[1]. Eine Ansicht geht dahin, daß die Gewalt des Papstes in keiner Weise auf zeitliche Dinge sich erstrecke, die andere, daß die Gewalt aller weltlichen Fürsten vom Papste auf sie abgeleitet sei[2]. Ihm, (Torquemada) scheine die Wahrheit in der Mitte zu liegen. Ein gewisses Maß von Jurisdiction im Zeitlichen komme dem Papste vermöge seiner geistlichen Gewalt auf der ganzen Erde zu, aber nur soweit es nöthig sei zur Bewahrung des geistlichen Wohles seiner selbst und Anderer, oder soweit es die Noth der Kirche, die Pflicht seines Hirtenamtes bei Zurechtweisung der Sünder es erfordere. Der Papst hat nicht das Dominium über den ganzen Erdkreis[3], er kann nicht als König oder Kaiser desselben, alle weltlichen Fürsten aber in ihrer Jurisdiction und Herrschaft als von ihm abhängig bezeichnet werden. Er kann sich nicht direct in die Lehen oder Besitzthümer derselben einmischen oder gemeinhin ihr Richter sein. Von einem weltlichen Richter kann nicht allgemein und in der Regel an ihn appellirt werden. Er kann auch nicht frei nach seinem Gutdünken über die Kirchengüter verfügen, noch viel weniger hat er im Zeitlichen eine solche Gewalt, daß ihm ähnlich wie den Königen ein Dominium über die weltlichen Güter zustünde und er deren regelmäßiger Verwalter wäre. Einen kirchlichen Prälaten vermag ohne dessen Schuld der Papst abzusetzen, nicht so einen Laien oder weltlichen Fürsten. Hiefür müßte er eine gerechte oder vernünftige Ursache haben[4]. Dieß die negative Seite der Frage. In welcher Weise aber kommt dem Papst vermöge seiner geistlichen Gewalt eine Jurisdiction im Zeitlichen zu? Er hat eine solche *ex consequenti*. Sie ist eine Folge seiner geistlichen Gewalt und als solche kommt sie ihm proprio jure zu. Und die Beweisgründe? Eine Jurisdiction des Papstes im Zeitlichen muß gefolgert werden daraus, daß seine Herrschaft der weltlichen Gewalt und ihrer Pflichterfüllung gegenüber directiver und präceptiver Natur ist nach Maßgabe des letzten Zieles, zu dem alle Gläubigen geleitet

---

[1] Lib. II. c. 113.

[2] Vg. Dr. Jos. Hergenröther a. a. O. Bd. 2. S. 18.

[3] Wäre dieß der Fall, folgert Torquemada, so wäre die donatio Constantini nur eine Restitution gewesen.

[4] II. 113.

werden müssen. Der Papst verhält sich zu den Königen und Fürsten wie der Architekt zu den Bauleuten oder Künstlern. Jener kennt das Warum, diese nur aus Erfahrung Vieles. Deßhalb muß der Papst den weltlichen Fürsten Gesetze geben, nach denen sie ihre Gewalt ausüben und das Volk in seiner Bestimmung zum ewigen Heil regieren können. Darum hat die geistliche Gewalt für die weltliche die Bedeutung einer bewirkenden, formalen und finalen Ursache [1]. (Dieser Beweisführung bedient sich Innocenz III. in cap. Solicitae de maj. et obed.). — Der Papst ist Hirt aller Gläubigen und hat Christi Schafe zu weiden, d. h. er hat sie wenn nöthig mit geistlichen Hilfsmitteln zu versehen, den Feinden Widerstand entgegenzusetzen, und die Fehlenden zurechtzuweisen. Ist ihm nun dieses Amt verliehen, so muß erachtet werden, daß ihm auch Alles zugestanden wurde, was ihm zur rechten Erfüllung seiner Pflicht nicht fehlen durfte. So nimmt Innocenz III. dem Kaiser von Constantinopel gegenüber das Recht in Anspruch, ihn zurechtzuweisen und zu tadeln; (cap. Solicitae s. oben). In Folge seiner Hirtensorge hat also der Papst nicht bloß den Höhepunkt der geistlichen, sondern in gewissem Maße auch den der zeitlichen Gewalt inne. — Dem Papste steht die Recognition über alle schweren Sünden auch weltlicher Personen zu: denn ihm ist die Sorge für das Seelenheil aller Gläubigen anvertraut (Matth. 18, 15—18. 1. Kor. 5, 3—5). Da nun dergleichen Sünden es mit den persönlichen Handlungen der Menschen und ihren Beziehungen auch im Zeitlichen zu thun haben, so gehört das Urtheil darüber vor die Kirche, besonders wenn es sich um Ungerechtigkeit oder sonst eine Sünde handelte, gleichviel wer Kläger oder Beschuldigter ist. Man kann nicht sagen, daß dann der Schuldige seinem Forum entzogen werde: denn alle Christen gehören als solche vor den Richterstuhl der Kirche (XI. qu. I. c. quaecumque). Ebensowenig wird dadurch die Jurisdiction der weltlichen Fürsten gehemmt: denn auch die weltliche Gewalt kann noch ihr Urtheil sprechen und es steht dem Kläger frei, ihn vor das eine oder andere Gericht zu stellen. Auch bedient sich der kirchliche Richter ganz anderer Strafen als der weltliche, beide sind aber zur Eindämmung der Laster dem christlichen Volke nothwendig. — Der Papst kann diejenigen weltlichen Fürsten, welche sich in Ausübung ihrer Jurisdictionsgewalt verfehlen, durch kirchliche Censuren in Schranken halten, sogar, wenn sie in erheblichem Grade ihre Pflicht versäumen, sie absetzen (c. alius XV. qu. 6). Der Grund ist nach Petrus de Palude darin zu suchen, daß ein Idiot

---

[1] Propter hanc rationem diximus (lib. I. c. 90) quod potestas saecularis in populo christiano dependebat quodammodo triplici genere causalitatis, sc. efficientis, formalis et finalis. II. c. 114.

oder Taugenichts einem christlichen Volke viele Gefahren bereiten kann, das allgemeine Wohl aber dem privaten vorgezogen werden muß[1]. Die Untergebenen eines solchen Fürsten oder die Vornehmen des Reiches können ihn nicht absetzen, denn sie stehen unter ihm. Der Papst aber steht über ihm im Geistlichen und vermöge einer Consequenz auch im Zeitlichen. Er kann ihn wegen seiner Verbrechen excommuniciren und wenn er im Kirchenbann verharrt, seine Untergebenen von der Pflicht der Unterwerfung freisprechen. — Der Papst kann die Unterthanen hartnäckiger Fürsten vom Eid der Treue entbinden — (c. nos sanctorum und c. juratis XV. qu. 6). Er hat die beiden Schwerter, auch das materielle in gewisser Weise; nur ist das letztere für die Kirche und nicht von der Kirche, wohl aber auf deren Wink zu führen. Unter „Wink" ist aber nicht bloß eine Ermunterung, sondern eine Maßnahme (dispositio) zu verstehen (c. ergo; c. hortatu; c. quidem XXIII. qu. 8). Bonifacius VIII. bedient sich in der Bulle unam sanctam einer derartigen Beweisführung, indem er sagt: „In der Gewalt des Papstes sind zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche: so sind wir durch die Aussprüche des Evangeliums belehrt . . . Es muß aber ein Schwert dem anderen unterworfen sein, die zeitliche Autorität der geistlichen. Denn wenn der Apostel sagt: „Es ist keine Gewalt außer von Gott, die es aber sind, sind von Gott geordnet; sie wären aber nicht geordnet, wenn nicht ein Schwert dem anderen unterworfen wäre und als untergebenes durch das andere zum höchsten Ziel geführt würde."[2] — Der Papst hat jure divino eine Jurisdiction im Zeitlichen, die aus einem gewissen Vorrang desselben vor den weltlichen Fürsten entspringt. Denn er hat vermöge seines Hohenpriesterthums alle Zweifel bezüglich der persönlichen Handlungen der Menschen, die bei geistlichen oder weltlichen Richtern vorkommen, aufzuhellen, zu entscheiden und abzuurtheilen. Den Beweis dafür gibt Innocenz III. in c. Per venerabilem x, qui filii sint leg., wo er ausdrücklich sagt: Nicht bloß im Patrimonium der Kirche, wo wir die volle Gewalt im Zeitlichen führen, sondern auch in anderen Gebieten üben wir, nach Einsichtnahme bestimmter Gründe manchmal eine weltliche Jurisdiction aus, ohne daß wir jedoch dem Rechte eines Anderen präjudiciren wollten[3]. Der Papst hat eine Jurisdiction im Zeitlichen, die ex consequenti mit seiner geistlichen verbunden ist, insoweit, daß er im Falle

---

[1] Siehe Dr. J. Hergenröther a. a. O. Bd. 1. S. 481.

[2] II. 114.

[3] Ueber die Tragweite der Decretale per venerabilem wurde schon zu Torquemada's Zeiten viel gestritten. Nikolaus Tudeschi und nach ihm viele Andere waren bezüglich einer Interpretation im Sinne Torquemada's nicht ohne Bedenken.

offenbarer Nothwendigkeit zur Vertheidigung des Glaubens oder gegen eine Invasion der Heiden vermöge seiner Gewalt als Vater und Haupt aller Gläubigen von diesen Zehnten und Abgaben in erträglichem Maße fordern, die Widerspänstigen hierin sogar durch kirchliche Censuren anhalten kann. Denn wenn der Christ seinen leiblichen Vater ehren und für sein Wohl alle zeitlichen Güter opfern muß, um wie viel mehr muß er dieß seinem geistlichen Vater, dem Statthalter Christi, und seiner geistlichen Mutter, der Kirche, gegenüber thun? Besonders wenn die Noth des Papstes oder der römischen Kirche es erfordert, dann muß Jeder, von dem es gefordert wird, Hilfe gewähren. — Der Papst hat eine zeitliche Jurisdiction, weil er vermöge eigenen Rechtes (jure suo) zu zeitlichen Ehrenstellen und Würden legitimirt (c. Per venerabilem x. Qui filii s. leg. IV. 17). Wenn die weltlichen Fürsten unterlassen, ihren Untergebenen, die Unrecht dulden, Recht zu verschaffen, so kann der Papst, wie aus c. licet x. de foro comp. sich entnehmen läßt, für jene ergänzend eintreten und diesen Recht verschaffen. Für seine zeitliche Jurisdiction ist ein unüberweisliches Argument, daß er das römische Kaiserthum von den Griechen auf die Deutschen übertrug und die Gewalt und das Recht, den König zum Kaiser zu wählen, nachträglich bestimmten Fürsten übergab. So bezeugt offenbar Innocenz III. in c. venerabilem, x. de elect. VI. 34. wo er sagt: „Da an sie (die Fürsten) ein Recht dieser Art vom apostolischen Stuhle aus gekommen ist, welcher das römische Kaiserthum in der Person Karls des Großen von den Griechen auf die Deutschen übertrug (!)[1] — Im Papste liegt vermöge eigenen Rechtes die zeitliche Jurisdiction der Wurzel nach (in radice). Denn ist die kaiserliche Gewalt ohne Inhaber (vacante imperio), so hat jener die Jurisdiction im Zeitlichen, wie in c. licet, x. de for. comp. II. 2. Innocenz III. behauptet.

Es würde zu weit führen, jede einzelne dieser zwölf Propositionen Torquemada's einer eingehenden Besprechung zu unterziehen: einige derselben sind ohnedieß der Praxis nach antiquirt oder durch die Verhältnisse der Neuzeit gegenstandslos geworden. Von größerm Interesse möchte es sein, hier darzuthun, daß unser Autor zwar ein bedeutender Wortführer der Lehre von der indirecten Gewalt des Papstes über das Zeitliche ist, daß diese Lehre jedoch bei ihm weit verschärfter sich vorfindet, als dieß bei Bellarmin der Fall ist und in letzter Zeit von katholischen Autoren angenommen ward. Und worin bestehen diese Verschärfungen?

Wer Torquemada's Lehrmethode kennt, der weiß, daß dieselbe oft

---

[1] Eine doch etwas anspruchsvolle Interpretation dieser Decretale!

schwer einen klaren Einblick in seine Grundanschauungen gewährt. Statt wie andere Schriftsteller systematisch zu verfahren, zuerst die Principien aufzustellen und zu beweisen und dann erst zu entfalten und zu entwickeln, agglomerirt Torquemada nur, reiht er seine Beweisgründe, gleichviel welcher Natur sie sind, nur lose aneinander. Daher geschieht es, daß der Leser im Fortgang des Textes plötzlich auf die wichtigsten Modificationen der zu oberst aufgestellten Grundanschauungen stößt. So ist es nach dem oben mitgetheilten Auszuge sicher, daß Torquemada ein Gegner ist sowohl der Lehre, als habe der Papst im Zeitlichen alle Gewalt und sei alle weltliche Jurisdiction nur ein Ausfluß seiner geistlichen Autorität, wie auch ihres vollendeten Gegensatzes, als entbehre der Papst vermöge eigenen Rechtes jeglicher Gewalt im Zeitlichen[1]. Dagegen kommt diesem — und dieß ist der Hauptsatz unsers Gelehrten — vermöge seiner geistlichen Autorität über die Kirche ex consequenti, d. h. als nothwendig sich ergebende Ergänzung derselben, soviel Gewalt im Weltlichen zu, als er nöthig hat, um die Kirche und ihre Glieder ihrem ewigen Ziele zuzuführen. Dieß ist der Sache nach nichts Anderes, als was Bellarmin „die indirecte Gewalt" des Papstes über das Zeitliche nennt[2]. Aber wie wir oben gesehen haben, denkt sich Torquemada dieses Verhältniß der beiden Gewalten so, daß die päpstliche Gewalt nicht bloß directiv oder präceptiv gegenüber der weltlichen sich verhält und nicht bloß die Vollmacht besitzt „Maßnahmen, Dispositionen" zu treffen, sondern sie ist, in gewissem Maße, die bewirkende, die formale und finale Ursache derselben. Was will Torquemada darunter verstanden wissen? Glaubt er, die geistliche Gewalt des Papstes schaffe die weltliche Autorität der Fürsten? Keineswegs, denn er spricht es zu deutlich aus, und führt eine Reihe von Beweisgründen dafür an, daß z. B. die kaiserliche Gewalt von Gott allein sei und nicht vom Papste[3]. Oder wenn er sagt, die weltliche Gewalt stehe zur päpstlichen in dem Verhältniß, wie jedes Ding zu seiner formalen Ursache: heißt dieses soviel als: die Autorität oder das Ansehen der Fürsten wird erst zu einer eigentlichen Gewalt, dadurch daß sie der päpstlichen sich unterordnet? Dieß kann Torquemada ebensowenig behauptet haben: denn er gibt ja vielfältig zu, daß die heidnischen Fürsten eine wahre und eigentliche Gewalt über ihre Untergebenen besitzen[4]. Oder wenn

---

[1] Vgl. Dr. Jos. Hergenröther, Kathol. Kirche u. christl. Staat. Freiburg 1876. S. 382 f. — Dr. W. Molitor, die Decretale Per Venerabilem. Münster 1876. S. 169 ff.

[2] Rob. Bellarmini, Disputationum I. de Rom. Pontifice lib. V. c. VI sq. Cf. Dr. Jos. Hergenröther a. a. O. S. 379 ff.

[3] Lib. II. 113, tertia propositio.

[4] Lib. II. 113, quarta propositio et per totum.

er behauptet, die weltliche Gewalt habe die geistliche zur finalen Ursache, heißt dieses: die weltliche Gewalt existirt keinen Augenblick länger, als sie in der geistlichen Gewalt ihr Ziel sucht? Aus dem Obigen ist klar, daß Torquemada alle diese Ausdrücke ganz anders verstanden wissen will. Und wo finden wir den Schlüssel zu dem richtigen oder annehmbaren Sinne derselben? Torquemada setzt bei seiner ganzen Exposition über diesen Gegenstand voraus, daß alle christlichen Gwalthaber auch katholisch sind und den Papst zu Rom gleichsam als den Vater und das Haupt der ganzen christlichen Republik verehren. So oft Etwas, nach dem Philosophen I. Polit., constituirt wird aus einer Mehrheit von Realitäten, welche für einander bestimmt, oder aus Dingen, die verbunden sind, wie im Menschen Leib und Seele, oder aus geschiedenen Wesen, wie das aus Soldaten bestehende Heer, so findet sich darin ein Herrschendes und Untergebenes. So ist in jeder Harmonie ein Grundton, in jeder Mischung ein vorwaltendes Element. So beherrscht in dem Menschen die Seele den Leib, der Verstand die sinnlichen Triebe, in einem Hause der Mann die Gattin und allgemein das männliche Geschlecht das weibliche, der Mensch die Thiere. Aber da der ganze Leib der christlichen Republik aus Geistlichen und Weltlichen, wie aus zwei Seiten, zusammengefügt ist (nach Hugo v. Sct. Victor, lib. II de sacr.) und das Geistliche das Weltliche überragt, wie die Seele den Leib, so muß auch behauptet werden, daß der weltlichen Gewalt die geistliche vorangeht, so daß dem Hierarchen dieser streitenden Kirche, dem römischen Papste die Regierung der ganzen Kirche, nicht bloß im Geistlichen, sondern auch auf irgend eine Weise im Weltlichen zusteht nach c. omnes dist. 22"[1]. Dieses vorausgesetzt, kann die Behauptung Torquemada's, die geistliche Gewalt ist die Formalursache der weltlichen, höchstens den Sinn haben: sie formirt dieselbe, bildet sie zu einer solchen, wie sie unter Christen und von Christen geübt werden muß, vollendet, vervollkommnet, vergeistlicht dieselbe. Die geistliche Gewalt sei die Finalursache der weltlichen, kann dann ebenfalls nur heißen: jene zeigt dieser die höhern, heiligen Ziele, sowie die bessern, vollkommenern Mittel, durch welche die Menschen ihrer ewigen Bestimmung entgegengeführt werden, und von denen sie, als rein irdische und weltliche Gewalt nichts weiß. Schwerer zu sagen möchte es sein, in welchem Sinne Torquemada's Behauptung zu nehmen sei, die geistliche Gewalt sei die bewirkende Ursache der weltlichen. Dieß kann nur in einem entfernten Sinne wahr sein, etwa so, daß man verstünde: die Existenz oder Fortexistenz der weltlichen Gewalt basirt in der christlichen Republik auf der geistlichen als ihrer besten Stütze. Mag dem nun sein, wie ihm wolle:

[1] Lib. II. 116 ab initio.

Eines scheint uns sicher, daß nämlich Torquemada nicht in demselben Maße, wie Bellarmin und ebensowenig mit dessen Klarheit, die Lehre von der indirecten Gewalt des Papstes über das Zeitliche aufgestellt hat [1]. Vielmehr spielen die Vorstellungen eines Augustinus Triumphus, Petrus de Palude und Gleichdenkender entschieden in seine Darstellung herein, sicher auch zu dem Zwecke, „die Theokratie" des Mittelalters im ganzen Ansehen zu erhalten. Der oben gegebene Auszug zeigt übrigens, daß an Torquemada's Doctrin sehr wesentliche Ausstellungen nicht gemacht werden können.

Drittes Kapitel.

Die eigenthümlichste Ansicht Torquemada's über den Primat und deren objectiver Werth.

77. Nach dem 2. Buch der Summa, in welchem Torquemada den Primat des Papstes behandelt, richtet sich in der Regel das Urtheil der Gelehrten über die Gesammtanschauung desselben von der hierarchischen Gewalt. Der Hauptsache nach liegt allerdings hier die Entscheidung. Wir müssen jedoch gleich im Voraus bezweifeln, ob die unbedingte und starke Verurtheilung gerechtfertigt ist, die ein sonst achtbarer Gelehrter, wie Dr. Schwab [2], nach dem 2. Buche der Summa über unsern Autor abgiebt. Derselbe äußert sich in dieser Hinsicht, wie schon oben mitgetheilt dahin: „Alle die Willkür, die sich ältere Canonisten in Deutung einzelner Schrift- und Väterstellen erlaubten, die Kühnheit des von äußerlich logischer Consequenz begleiteten syllogistischen Raisonnements, ein advocatenmäßiges scharfes Spähen nach jeder wirklichen oder blos scheinbaren Blöße des Gegners, das dogmatische Absehen von jeder geschichtlichen Entwicklung, ein reiches für jede Gelegenheit zu Gebote

---

[1] Offenbar übertrieben ist es, wenn Molitor in seiner bereits erwähnten Schrift über die Decretale Per Venerabilem (S. 172) sagt: Immerhin bleibt es nach dieser höchst bedeutenden Schrift Turrecremata's eine ausgemachte Sache, daß die Lehre von der indirecten Gewalt der Kirche schon zu den Zeiten des Baseler und Constanzer Concils ein wohl ausgearbeitetes System war." Richtig ist höchstens, daß die hervorragenden Theologen und selbst diese nicht Alle, die Wahrheit über diesen Gegenstand in der einen oder andern Form festhielten. Selbst Torquemada bewegt sich noch in einer Mehrheit von Ausdrücken. So gebraucht er auch die Phrase: „Der Principat des Papstes sei der weltlichen Gewalt gegenüber directiver und präceptiver Natur. Lib. II. 114 ab initio.

[2] In seiner Monographie: Joh. Gerson S. 749.

stehendes gelehrtes Material und jenes sichere Auftreten, wie es die Gewißheit wenigstens äußern Erfolges gewährt, bildet das Eigenthümliche seiner Arbeiten." Wir werden am Schlusse dieser Schrift sehen, ob eine Aburtheilung in diesem Maße auf Torquemada's Summa gerechte Anwendung findet.

Um uns die Gesammtanschauung Torquemada's über die vermöge seines Primates dem Papste zustehende Jurisdictionsgewalt vor Augen zu führen, gibt uns derselbe Gelehrte folgenden prägnanten Auszug: „Wie Gerson geht er von dem Satze aus, daß die kirchliche Hierarchie der himmlischen nachgebildet ist und nach dem Gesetze zu wirken hat: Vermittlung des Niedersten durch das Mittlere und des Mittleren durch das Oberste. Die kirchliche Monarchie ist darum vorgebildet im alttestamentlichen Hohenpriesterthume. Denn wenn Gott im alten Bunde diese Ordnung nöthig fand, wie viel mehr noch im neuen! Nein, der Eine Hirt und die Eine Heerde sagen deutlich, was Christus gewollt hat, eine reine universelle Monarchie. Deshalb hat er selbst den Petrus zum Bischofe ordinirt, die übrigen Apostel wurden es nur durch Petrus. Wie er einst der Einheit wegen aus Einem Menschen das ganze Geschlecht hervorgehen ließ, so hat er der Einheit der Kirche wegen nicht zugleich mehrere Bischöfe gemacht, von denen die Gewalt auf Andere übergehen solle, sondern Einen, von dem die Andern ihre Macht empfangen. Petrus ist das Fundament der Kirche und auch die Apostel werden Fundamente genannt, allein das Wort hat einen zweifachen Sinn; einmal nennt man Fundament den Boden, auf dem das Gebäude ruht und in diesem Sinne ist Christus das einzige Fundament der Kirche; dann aber heißt auch der unterste Theil des Gebäudes, auf dem die übrigen Theile ruhen, Fundament und in diesem Sinne sind die Apostel und vorzugsweise Petrus und seine Nachfolger das Fundament der Kirche; bei Petrus bedeutet nämlich Fundament nicht blos die Predigt, durch welche er die Kirche gegründet, sondern auch die höchste Gewalt, den Principat, den ihm Christus unmittelbar als Grundlage der Kirche gegeben[1], während die Apostel ihre Gewalt nur durch Petrus empfingen, außer dessen Gewalt die Kirche keinerlei Jurisdictionsgewalt von Christus erhielt u. s. w."[2] Ein solches System! Und dennoch ist die Summa Torquemada's viermal gedruckt worden, wird von vielen Gelehrten ein hervorragendes Werk genannt und selbst Döllinger gibt um ihretwillen Torquemada das Prädicat eines „großen Vertheidigers der päpstlichen Allgewalt."[3] Wo liegt nun die Wahr-

[1] Dieser Satz speciell ist doch kaum anzufechten; denn gerade durch die oberste Gewalt des Papstes wird das ganze hierarchische Gebäude zusammengehalten.

[2] Joh. Gerson S. 750.

[3] Papstfabeln S. 19. 144.

heit? Welches sind die Vorzüge, welches die Fehler eines Buches, das so entgegengesetzte Urtheile erfährt, das selbst beim letzten Vaticanischen Concil hervorgesucht und wenigstens zum Theil durch den Druck veröffentlicht wurde?[1] Wir unsererseits können, um zu einem objectiven Urtheil besonders über das 2. Buch der Summa zu gelangen, nicht umhin, verschiedene Theile desselben zu unterscheiden und wir behaupten über diese im Voraus: So schätzenswerth die einen derselben, so zweifelhafter Natur sind die andern. Und wenn aus den einen Capiteln die Beweise vollkommener Objectivität und des richtigsten Urtheils hervorleuchten, so sind andere da, die nur durch verkehrte theologische Beweisführung zu Stande kommen konnten. Eines aber scheint uns über die Absichten Torquemada's bei Abfassung der Summa sicher, dieses nämlich, daß er viel weniger einer reinen päpstlichen Universalmonarchie als vielmehr einer vollkommenen und klaren Einheit der ganzen Kirche das Wort reden wollte und daß, wenn er hinsichtlich des letztern Punctes hie und da etwas zu viel gethan hat, er mehr als ein Kind seiner Zeit, denn als einzelner Gelehrter in Betracht kommen muß. Besprechen wir, so kurz als möglich, die besondern Theile dieses umfangreichen Elaborats.

78. Der erste Satz Torquemada's, der uns im 2. Buche der Summa begegnet, ist der, daß in der Kirche eine Ordnung bestehen müsse und zwar eine solche, daß ein einziger in ihr Oberer, Fürst und Regent sei. Die Gesichtspuncte, die für eine solche Ordnung oder Einrichtung bestehen, sind folgende: Die beste Regierung einer Menge geschieht nach Thomas (lib. IV. c. gent.) durch einen Einzigen: Denn das Ziel einer Regierung, der Friede und die Einheit der Untergebenen wird besser durch Einen als durch Viele erreicht. — Zur Einheit der Kirche gehört vor Allem die Einheit des Glaubens. Entstehen in Glaubenssachen Meinungsverschiedenheiten, so kann nur durch die Entscheidung eines Einzigen der drohenden Spaltung Einhalt gethan werden. Daher Ein Lehrer und Regent für die ganze Kirche. Oder ist anzunehmen, daß Christus in dieser nothwendigen Angelegenheit für die Kirche nicht hinlänglich Sorge getragen habe? — Die streitende Kirche hat ihr Vorbild an der triumphirenden im Himmel und ist nach dieser gebildet (Apok. 21, 10). In derselben ist ein Einziger Vorsteher, nämlich Gott. Wie nun hier Cherubim und Seraphim und die übrigen Ordnungen unter einem Haupte stehen, so auch sind in der streitenden Kirche, nach Bernardus, die Patriarchen, Erzbischöfe u. s. w. dem Einen obersten Hohenpriester untergeordnet. — Im alten Bunde stand Ein Hoherpriester allen übrigen Priestern vor, nämlich Aaron, Eleazar

---

[1] Wir selbst erinnern uns, einen Abdruck des zweiten und dritten Buches gesehen zu haben.

und ihre Nachfolger. Sollte nun die Kirche Gottes hinsichtlich ihres Priesterthums der Synagoge an Vollkommenheit nachstehen? — Nach dem hl. Thomas (lib. IV. sent.) herrscht überall, wo in einer Vielheit von Dingen eine Bestimmung zur Einheit liegt, über den besondern regierenden Potenzen irgend eine gemeinsame regierende oder leitende Kraft; denn bei allen Thätigkeiten herrscht die Bestimmung zu einem Ziel. Das allgemeine oder gemeinsame Gut geht über das besondere. Daher muß über einer Regierungsgewalt, welche das specielle Wohl vermittelt, eine leitende Gewalt stehen, die das gemeinsame Wohl bezweckt: außerdem gibt es keine Vereinigung. Da nun die ganze Kirche ein Leib ist, so muß, wenn die Einheit gewahrt werden soll, über der bischöflichen Gewalt, welcher die Regierung der Einzelkirchen zukommt, eine auf die ganze Kirche sich erstreckende Regierungsgewalt bestehen und diese ist die Gewalt des Papstes. Darum werden die Leugner dieser höchsten Gewalt Schismatiker genannt, weil sie die kirchliche Einheit zerreißen. — In jedem organischen Naturgebilde ist eine oberste regierende Kraft (Kopf oder Herz im menschlichen Leibe); Christus selbst spricht von dem Einen Hirten, der Einen Heerde; in der hl. Schrift wird die Kirche vielfach ein Königreich (regnum) genannt, worunter nur eine Gemeinschaft verstanden sein kann, in welcher die Gewalt bei einem Einzigen liegt und dieser der gesammten Menge vorsteht u. s. w.[1] Man wende nicht ein, daß jener Eine Regent und Hirte Christus sei, der nach Col. 1, 16. 18 das Haupt jeglicher Herrschaft ist und daß kein anderer bloßer Mensch in der gesammten Kirche einziger Fürst sei[2]. Denn jede Gemeinschaft muß ein Haupt haben, das sichtbar mit ihr verkehrt und das Amt seiner Herrschaft zum Vollzug bringt, entsprechend den verschiedenen Zeiten, Orten und Personen, die einen dieser verurtheilend, die andern zurechtweisend, je nach dem Lauf der Dinge. Christus aber verkehrt gegenwärtig auf diese Weise nicht mit seinen Gläubigen. Zu einer heilsamen Regierung der Kirche scheint es also nothwendig, daß ein Anderer als Christus, der jedoch seine Stelle vertritt, der Kirche Regent und Hirte sei, sichtbar mit ihr verkehrend. Daher sagt der hl. Thomas (lib. IV. c. gent. cap. 76): Offenbar ist, daß Christus selbst alle Sacramente vollzieht; er tauft, läßt die Sünden nach u. s. w. Und dennoch, weil er leiblich bei allen Gläubigen nicht verbleiben wollte, wählte er sich Diener, durch die er die Sacramente spendet. Aber gerade, weil er der Kirche seine leibliche Gegenwart entziehen wollte, mußte er Jemanden beauftragen, der an seiner Stelle die Leitung der ganzen Kirche bethätigen würde. Darum sprach er vor seiner Auffahrt zu Petrus: Weide meine Schafe, und vor seinem Leiden:

---

[1] Lib. II. c. 2. [2] II. 3.

„Du aber dereinst bekehrt, bestärke deine Brüder.“ Wird auch die Einheit der Kirche als des mystischen Leibes Christi principiell aus ihrem Verhältniß zu Christus, ihrem mystischen Haupte angenommen, so ist doch die Einheit bezüglich ihrer äußern Verwaltung aus der Beziehung der Kirche zu dem Einen hauptsächlichen Stellvertreter des Herrn, dem Hirten und Fürsten der gesammten allgemeinen Kirche festzustellen. Diese äußere Einheit zeigt die innere in vorzüglicher Weise an; nicht minder bewahrt und festigt sie dieselbe[1]. Warum heißt aber, so fragt man, wenn der Principat über die Kirche monarchisch oder königlich ist, der Eine Vorsteher der Kirche nicht König? Doch offenbar, weil dieß unzukömmlich ist. Also ist die Verfassung der Kirche selbst nicht monarchisch![2] Allein die Läugnung des monarchischen Charakters der Kirche und ihres Verhältnisses zu dem Einen Vorsteher widerspricht der Schrift sowie der Vernunft. Denn warum ist Joh. 10, 16. gesagt: „Und werden wird Eine Heerde und Ein Hirt?“ u. s. w. Und lehrt die Vernunft nicht, daß die nämliche Art politischer Verfassung in einem monarchischen Staatswesen verbleibt, gleichviel ob der Fürst selbst oder der mit Vollgewalt ausgestattete Vicar desselben regiert? Außerdem war es ja nothwendig, daß die Regierung der Kirche nicht bloß während der leiblichen Gegenwart Christi, sondern auch in seiner Abwesenheit auf das beste eingerichtet werde, d. h. sie mußte mit der vorzüglichsten und edelsten Art der Verfassung ausgerüstet werden; das ist die königliche, wie wir durch Gründe bereits dargethan haben. Darum ist es aber noch nicht unzukömmlich, wenn der Papst nicht „König“ genannt wird. Es ist zwar kein Zweifel, daß er sich diesen Titel beilegen könnte, denn die Kirche legt ja Christo das Wort in den Mund: Simon Petre, antequam de navi vocarem te, novi te, et super plebem meam *principem* te constitui[3]. Es geschieht aber nicht, damit der Stolz vermieden werde — denn Christus wollte, daß seine Schüler und Stellvertreter in Allem die Demuth bewahren (Matth. 11, 29) und damit, wie bei geistlichen und weltlichen Fürsten ein Unterschied in der Gewalt vorhanden ist, ein solcher auch hinsichtlich der Namen bestehe. So werden die geistlichen Fürsten mit viel mildern, ihr besonderes Amt und das letzte Ziel desselben bezeichnenden Namen genannt, wie Hirte, Führer, Richter, Priester, Vorsteher u. s. w.[4]

79. Daß unter allen heiligen Aposteln der hl. Petrus den Primat erlangt habe, erweist die heilige Schrift an vielen Stellen: Matth. 10, 2 wird er „als Erster“ aufgeführt, wodurch ein Vorrang seiner Würde

---

[1] II. 4. [2] II. 3.

[3] Responsorium der ersten Nocturn in festo ss. app. Petri et Pauli.

[4] II. 4. II.

ausgesprochen ist; Matth. 16, 18 werden ihm die Schlüssel des Himmelreichs in besonderer Weise anvertraut und er als Apostelfürst aufgestellt (Glosse); Matth. 17, 26 ist die Prärogative des hl. Petrus dadurch deutlich ausgesprochen, daß Christus diesen in der Zahlung der Steuer sich gleichstellte. So erklären sich dieses Ereigniß auch die Jünger (Matth. 18, 1). Das Nämliche ergibt sich nach den Vätern aus Luk. 22, 24—26, wo der Herr durch die Mahnung: „der Größere unter euch werde wie der Mindeste", hinlänglich andeutet, daß Einer der Apostel den übrigen als Vorsteher werde gegeben werden. Wer aber dieses wäre, hat Christus klar ausgesprochen, indem er in Gegenwart der übrigen Jünger zu Petrus sagte: Simon, Simon, sieh, der Satan hat nach euch begehrt, um euch zu sieben wie den Weizen, aber ich habe gebetet für dich, daß nicht ausgehe dein Glaube, und du einst, nachdem du umgekehrt sein wirst, festige deine Brüder (Luk. 22, 31. 32). Nach Joh. 13, 6 kam Christus bei der Fußwaschung zuerst zu Petrus, weil er der Würde nach der Erste war (Glosse nach Aug.). Ihm allein hat Christus (Joh. 21, 17) die Sorge für alle seine Schafe anvertraut, ihm deutlich zu erkennen gebend, daß er an seiner Statt der Vorgesetzte und das Haupt seiner Brüder sein solle. — Der Primat Petri beweist sich auch daraus, daß Christus die Lehre, die er seinen Jüngern gab, durch Petrus auf diese übergeleitet wissen wollte. Daher wird Matth. 18 berichtet: Jesus, blickend auf seine Jünger, sagte zu Simon Petrus[1]: Hat dein Bruder wider dich gesündigt u. s. w. — Petrus pflegte sozusagen immer für die übrigen Jünger Christo entweder zu antworten oder ihn zu fragen. So Matth. 16, 16; Joh. 6, 69; Luk. 12, 41; Matth. 19, 27. — Nach der Auffahrt war es Petrus, „der sich erhob in Mitte der Brüder" und aus den Schriften des alten Testamentes zeigte, daß an Stelle des Judas ein Anderer im Apostolate als Zeuge der Auferstehung zu wählen sei. Das scheint doch nur einem Fürsten oder Vorsteher zuzukommen. So erhob er nach Ausgießung des heiligen Geistes in Gegenwart der andern eilf Apostel seine Stimme und zeigte aus dem Propheten Joel, daß diese nicht betrunken, sondern mit dem heiligen Geiste erfüllt seien. Es sprach der Hirt für seine Schafe (Apostelgesch. 2, 14 ff.). Durch sein Urtheil über Ananias und Saphira zeigte Petrus besonders seinen Primat. Denn obwohl diese einen Theil des Erlöses ihres Ackers zu den Füßen der Apostel gelegt hatten, so hat doch Petrus als Fürst derselben den Spruch gethan. Das Gleiche that er gegen den Magier Simon (Ap. 8, 20 f.), bei der Berathung über die Verbindlichkeit der Legalien (ebendas. 15, 7). Hätte Petrus, ein vorzüglicher Pfleger der Demuth, nicht erkannt, daß ihm Alles das

[1] Von diesem Passus wissen die heutigen Texte der Schrift nichts.

durch sein Amt obliege und er der Uebrigen Vorgesetzter sei, er hätte sich diesen gegenüber dergleichen niemals erlaubt[1]. — Jeder kluge Familienvater, der mehrere Söhne hat, macht einen derselben zum Haupterben, den übrigen gibt er nur Theile des Vermögens. Er thut dieses, damit er die Familie nicht in Verwirrung und Unordnung zurückläßt. Sollte nun Christus, der weiseste Familienvater, diese Vorsorge unterlassen haben? — Offenbar hat aber Petrus auch die Autorität des Lehramts über die andern Apostel empfangen. Denn nach Luk. 22, 31. 32 erhielt er von Christus den Befehl, wenn seine Brüder im Glauben wanken oder von demselben abfallen sollten, sie zu befestigen und zu stärken. Als Christus zu ihm sagte: Weide meine Schafe, hat er nicht zwischen den einen oder andern unterschieden. Wenn nun auch die Apostel zur Heerde Gottes gehören, so leuchtet ein, daß Petrus den Primat über sie erlangt hat. Dazu kommt, daß Christus ihn ausdrücklich „Haupt" (Kephas)[2] nennt, womit ausgesprochen ist, daß seine Stellung die des Hauptes allen Gliedern gegenüber sein solle[3].

80. Eingehend widerlegt Torquemada die Einwürfe, welche aus den Evangelien, den Briefen des Apostels Paulus und der Apostelgeschichte gegen den Primat Petri entnommen sind. Wir beschränken uns auf das, was er gegen die verkehrte Interpretation des 2. Capitels im Galaterbriefe sagt. Hier heißt es nämlich: „Von denen aber, welche galten etwas zu sein .... mir denn haben die, so da galten etwas zu sein, nichts hinzugelegt; sondern im Gegentheile, da sie gesehen, daß ich betraut worden mit dem Evangelium für die Unbeschnittenheit, wie Petrus für die Beschneidung .... gaben sie mir und Barnabas Handschlag der Gemeinschaft, damit wir uns an die Heiden (wendeten), sie selber aber an die Beschneidung" (Gal. 2, 6—9). Daraus wird nun folgendermaßen gegen den Primat Petri argumentirt: Wäre Petrus Apostelfürst gewesen, ausgestattet mit dem Primat, so hätten Paulus und die Uebrigen ihre Gewalt doch von ihm empfangen. Warum hat nun Paulus dennoch gesagt: „Sie haben mir nichts hinzugelegt." — Ferner: In den Worten: „Da sie gesehen, daß ich betraut worden mit dem Evangelium für die Unbeschnittenheit, sowie Petrus für die Beschneidung", hat sich Paulus doch dem Petrus gleich gestellt, andeutend, daß, wie Petrus bei den Juden, so er gleiche Gewalt bei den Heiden erlangt habe. Auch beschränkt er den Apostolat Petri auf die Beschneidung. Deßgleichen wird aus den Worten Pauli: „Als aber Kephas gekommen war nach Antiochia, widerstand ich ihm in's Angesicht, weil

[1] II. 5.
[2] „Kephas" bedeutet übrigens „Fels".
[3] II. 6.

er tadelnswürdig war" (Gal. 2, 10) gefolgert, daß Paulus es kaum gewagt hätte, den Petrus öffentlich zu tadeln, wenn er Apostelfürst und sein Vorgesetzter gewesen wäre[1]. Hiegegen muß eingewendet werden, daß der Apostel Paulus in den angeführten Worten nicht läugnet, von Petrus irgend welche Gewalt empfangen zu haben, sondern er legt bloß die Wahrheit seines Evangeliums dar aus einem Vergleich mit dem der übrigen Apostel und aus ihrer Gutheißung. Er ging nämlich (Gal. 2, 2) 14 Jahre nach dem Leiden Christi[2] (?) nach Jerusalem und legte das Evangelium, welches er unter den Heiden predigte, dem Petrus und den Andern vor und zeigte drei Momente, 1. daß die übrigen Apostel, mit denen er sich benahm, in seiner Predigt nichts als falsch verbessert haben; 2. daß sie auch nichts ergänzten oder als weggelassen beifügten; 3. daß sie ihn als wahren Apostel in ihre Gemeinschaft aufnahmen. Deshalb stand Paulus in Ansehung der Vollkommenheit seiner Lehre hinter den andern Aposteln nicht zurück: denn er war von Gott ja so vervollkommnet worden, daß sie seiner Predigt nichts beizufügen hatten. Derselbe war also dem Petrus in zwei Puncten gleich: 1. In der Unmittelbarkeit seiner Einsetzung als Apostel durch Christus; 2. In der Vollkommenheit seines Evangeliums. Damit ist aber nicht gesagt, daß er dem Petrus in der Jurisdictionsgewalt gleichkam. Auch war es Paulus gar kein Geheimniß, daß Petrus das Haupt der Kirche sei. Gerade deshalb nannte er ihn ja Kephas. Wenn übrigens Paulus das Amt des Apostolats auch nicht mittelbar von Petrus, sondern gleich den übrigen Aposteln unmittelbar von Christus empfing, so folgt daraus noch nicht, daß Petrus nicht deren Vorgesetzter und Fürst gewesen ist. Denn wenn Christus den übrigen Aposteln eine Gewalt auch übertrug, so übertrug er sie ihnen in einer Hinordnung auf Petrus, zu welchem er allein sagte: dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Zum Beweis dessen kam der hl. Paulus, wenn gleich unmittelbar von Gott zum Heidenapostel erwählt, nichts desto weniger zu Petrus, um sich mit ihm über sein Evangelium zu benehmen. Auch wollte sich jener dem hl. Petrus nicht in der Regierungsgewalt über die Kirche gleichstellen, denn er wußte ja, daß derselbe das Haupt der ganzen kirchlichen Gemeinschaft war; noch auch war er des Glaubens, daß dessen Gewalt sich bloß auf die Juden erstrecke, wenn derselbe gleichwohl, den damaligen Zeitumständen angemessen, mit seiner Predigt an diese sich wandte; denn Petrus hatte seinen Sitz in Antiochien und in Jerusalem und bekehrte dort[3], wie

[1] II. 9.

[2] Diese Reise Pauli geschah 14 Jahre nach seiner Bekehrung.

[3] Dieß geschah zu Cäsarea.

anderswo Viele aus den Heiden, z. B. den Cornelius (Apostelg. 10, 22 ff.; 11, 2 ff.). Und wenn Paulus dem Petrus auch in's Angesicht widerstand, so folgt daraus nicht, daß er ihm an Autorität gleich oder übergeordnet war. Denn wo Gefahr für den Glauben oder das Heil der Seelen droht, können die Untergebenen den Vorgesetzten auch öffentlich in's Angesicht Widerstand leisten[1].

81. Mit Aufwand beweist nun Torquemada, daß Petrus den Primat nicht bloß unter den Aposteln, sondern auch über alle Gläubigen auf Erden gehabt habe[2], aus welchen Gründen er Fundament der Kirche genannt sei, wobei er in erster Linie nicht, wie Dr. Schwab an obiger Stelle sagt, die Predigt und den Glauben Petri ausschließt, sondern gerade auf dessen glorreiches Bekenntniß der Gottheit Christi (Matth. 16, 16), auf die am Pfingstfeste durch die erste apostolische Predigt bekehrten drei Tausend Gläubigen, auf seine ausgezeichnete Standhaftigkeit im Glauben, die eine Frucht des Gebetes Christi sei, und allerdings dann auch auf seine oberste Jurisdictionsgewalt, in welche übrigens sein oberstes Lehramt miteingeschlossen ist, hinweist[3]. Den Begriff „Haupt der Kirche“ bestimmt Torquemada für Petrus dahin, daß er sagt, das darin ausgesprochene Prädikat sei dem Apostelfürsten in erster Linie wegen seines Glaubens beizulegen[4] und er stützt sich dabei auf die heiligen Väter. Chrysostomus sage bei Behandlung der Stelle „Weide meine Schafe“: „Ausgezeichnet vor den Aposteln war Petrus, der Mund der Jünger und die Krone des Collegiums;“ Augustinus bemerke über die Zahlung der Doppeldrachme: „Wie in dem Erlöser alle Ursachen des Lehramtes waren, ebenso sind dieselben nach dem Erlöser sämmtlich in Petrus beschlossen. Ihn nämlich stellte er zum Haupte der Gläubigen auf, daß er Hirt sei der Heerde Gottes“ (qu. novi et vet. test.). In einer Rede über das Leiden des Herrn bespricht Augustinus die Verläugnung des Petrus und sagt: „Dominus totius corporis morbum in ipso *capite* curat et in ipso *vertice* componit membrorum omnium sanitatem et in ipsa confessionis Christi trepidine in ipso immobilis fidei *fundamento,* in Petro dico, sc. in illo, qui dixerat: etiam si oporteat mori, non te negabo.“ — Außerdem heißt aber Petrus „Haupt der Kirche“, weil er der Lenker und Regierer der ganzen Gemeinschaft ist, gleichwie auch ein weltlicher Fürst das Haupt seines Volkes genannt wird[5]. Wie Christus das Haupt des mystischen Leibes der Kirche ist, ähnlich ist der Papst das Haupt der sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen. Nach Thom. III. p. qu. VIII. art. 1 wird die ganze Kirche Ein mystischer Leib genannt, dem natür-

---

[1] II. 13. [2] II. 15 u. 16. [3] II. 17—19.
[4] II. 20. [5] II. 20.

lichen Leibe des Menschen ähnlich, insoferne als die verschiedenen Glieder verschiedene Acte aufweisen (Röm. 12, 4. 5; 1 Cor. 12, 12). So wird auch der Papst Haupt der Kirche genannt gemäß seiner Aehnlichkeit mit dem menschlichen Haupte. Wie dieses, um vier Momente hervorzuheben, der Natur nach conform ist mit den andern Gliedern; der erste Theil des Körpers, von oben angefangen; wie es eine große Vollkommenheit besitzt durch die in ihm lebende Fülle der sinnlichen Kräfte und endlich den übrigen Gliedern die Kraft vermittelt, sie bewegt und leitet in ihrer Thätigkeit: so ist Petrus oder sein Nachfolger der Natur nach allen Gläubigen conform, denn er ist Mensch wie sie; er ist der erste in der Ordnung der Apostel, wie bewiesen; in ihm allein vor den anderen wohnt die Fülle der Gewalt, da Christus auf ihn die Herrschaft über die ganze Kirche gelegt hat; von ihm ist alle Jurisdictionsgewalt auf die anderen abgeleitet (c. ita Dns. dist. 19).

Wir sehen, daß die Lehre Torquemada's nichts Auffallendes hat, so lange sie den Primat Petri und seines Nachfolgers für sich allein bespricht. Anders liegt die Sache, sobald die Frage auftritt: In welchem Verhältnisse steht die päpstliche Gewalt zur bischöflichen, besonders was den Ursprung der letzteren betrifft. Wie wir soeben angeführt, interpretirt Torquemada den Ausspruch des Papstes Leo I. in c. ita dominus dist. 19, welcher in klarer Weise vom obersten Lehramt des Papstes und dessen Verhältniß zum Lehramte der Bischöfe, oder kurz von der nothwendigen Einheit der letzteren mit dem apostolischen Stuhle in Glaubenssachen handelt, dahin, daß es die Regierungsgewalt der Bischöfe sei, die vom Papste auf alle Bischöfe sich ableite. Noch klarer tritt dieser Hauptgedanke im Systeme Torquemada's an's Licht, wenn er den Beweis antritt, daß sogar sämmtliche Apostel ihre Regierungsgewalt vom hl. Petrus empfangen hätten. Wir geben seine Beweise für diese Behauptung etwas ausführlicher.

82. Nachdem Torquemada sich besonders mit der Frage beschäftigt hat, zu welcher Zeit Petrus mit der bischöflichen Gewalt ausgestattet, vielmehr zum Bischofe consecrirt worden sei, wobei er zu dem Resultate gelangt, daß dieses nach der Auferstehung geschah, als der Herr, im Begriff in den Himmel zurückzukehren, zu ihm die Worte sprach: „Weide meine Schafe“ [1] (Joh. ult.), tritt er den Beweis an, daß Petrus allein von allen Aposteln von Christus unmittelbar zum Bischofe ordinirt und aufgestellt worden sei [2]. „Nach dem Zeugnisse des Papstes Anaclet (c. in novo dist. 21) [3] ist dem hl. Petrus zuerst (sancto petro primo) der Pontificat in der Kirche übergeben worden“, und Papst Felix sagt

---

[1] II. 29—31. [2] II. 32.

[3] Ist apokryph!

in seinen Decreten[1], daß „durch Petrus der Apostolat und Episcopat in Christo seinen Ursprung genommen habe“. Daraus leuchtet ein, daß vor den anderen Aposteln Petrus von Christus zum Bischofe aufgestellt und consecrirt worden ist. Vor der Auferstehung geschah dieß nicht, sondern nach derselben, wie bewiesen ist, und zwar beim Abschiede von den Aposteln, als Christus zu Petrus sprach: „Weide meine Schafe“. Wir lesen nun nach diesen Worten keine anderen mehr, welche so verstanden werden müßten, daß durch dieselben die anderen Apostel von Christus nothwendig als Bischöfe aufgestellt seien. Wie es scheint, muß also behauptet werden, daß Petrus allein von Christus unmittelbar ordinirt wurde. Wir bekräftigen dieß, sowohl durch Beweisstellen, wie durch Vernunftgründe. 1) Papst Anaclet sagt in c. porro dist. 16: „Alsbald wurde zum ersten Erzbischofe von Jerusalem der hl. Jakobus, des Alphäus Sohn, von Petrus, Jakobus dem Zebedäiden und Johannes ordinirt.“ Also ist schon klar, daß einmal dieser Apostel nicht von Christus unmittelbar consecrirt wurde. Also wurden nicht alle Apostel von Christus unmittelbar ordinirt. Daß die Stelle Anaclets von der wirklichen Ordination zu verstehen ist, geht schon daraus hervor, daß im Falle des Gegentheils von ihr nicht die Form für die Ordination anderer Bischöfe in der Kirche aufgenommen worden wäre. — 2) Der hl. Anaclet sagt in c. in novo dist. 21: „Im neuen Testamente nahm nach Christus dem Herrn die priesterliche (d. h. die bischöfliche) Ordnung durch Petrus ihren Anfang.“ Also scheint es, daß die anderen Apostel von Petrus zu Bischöfen gemacht worden sind. — 3) Dem Petrus allein ist die Hirtensorge von Christus übertragen. Also hat er ihn allein zum Bischofe oder Hirten der Kirche aufgestellt. Die Consequenz ist klar; die Voraussetzung beweist sich aus den Worten Christi: „Weide meine Schafe“. Dabei wurden die übrigen Apostel übergangen. Also sind jene Worte allein zu Petrus gesprochen. Dieß wäre aber nicht der Fall, wenn die anderen Apostel unmittelbar von Christus ihre Autorität als kirchliche Hirten erlangt hätten. — 4) Nichts ist in göttlichen Dingen zu behaupten, was nicht aus Schrift oder Vernunft bewiesen werden kann[2]. (Aug. Hier.) Keine Stelle der Schrift, kein Vernunftbeweis zwingt uns zur Annahme, daß die übrigen Apostel außer Petrus unmittelbar von Christus zu Bischöfen gemacht worden seien. (?) In der Schrift finden sich nämlich nur drei hierher gehörige Stellen:

[1] Sind ebenfalls apokryph, dagegen steht der Satz: Per Petrum et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium in der ächten Decretale Siricius ep. 5. n. i. p. 651 ed. Coustant. Parallelstellen bei Dr. J. Hergenröther, Antijanus (Freiburg 1870). S. 111, Note 77.

[2] II. c. 32 septimo.

1) Matth. 18, 18. „Was ihr immer gebunden haben werdet auf der Erde, wird gebunden sein auch in dem Himmel" u. s. w. — Durch diese Worte wurden die Apostel nicht Bischöfe aus drei Gründen: Auch Petrus erhielt durch ähnliche, sogar noch stärkere Ausdrücke (Matth. 16, 19) nicht die bischöfliche Gewalt; die Apostel selbst waren damals noch nicht Priester, konnten also auch nicht Bischöfe werden; die fraglichen Worte enthalten bloß eine Verheißung, nicht die Uebertragung einer geistlichen Gewalt.

2) Luc. 22, 19. „Dieß thut zu meinem Gedächtnisse." Auch durch diese Worte wurden die Apostel nicht Bischöfe. Denn da die Consecrationsworte nur bewirken, was sie vermöge der concomitirenden und untrennbaren oder vermöge einer accessorischen Bedeutung ausdrücken, die bischöfliche Gewalt aber zur priesterlichen weder in dem Verhältnisse der Concomitanz noch des Accessoriums steht, so zeigen jene Worte nur den einfachen priesterlichen Act der Consecration des Leibes und Blutes Christi, den jeder einfache Priester vollziehen kann. Also wurden die Apostel beim letzten Abendmahl nur einfache Priester.

3) Joh. 20, 22. „Welchen ihr die Sünden erlassen werdet, denen sind sie erlassen." Auch durch diese Worte wurden die Apostel nicht zu Bischöfen ordinirt. Denn da die Ordination eines Bischofs unterschieden ist von der eines einfachen Priesters, so ist es nicht wahrscheinlich, daß das Wort, wodurch eigentlich und in präciser Weise die Ordination der ersten Bischöfe geschah, auch bei der Weihe des einfachen Priesters gesprochen werde. Da nun aber bei letzterer Weihe vom Bischofe an jeden Ordinanden die Worte gerichtet werden: Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis etc., so kann die Weihe der ersten Bischöfe nicht durch die gleichen Worte vor sich gegangen sein. Denn die sacramentalen Worte, die von dem Minister gesprochen worden sind, haben hinsichtlich ihrer sacramentalen Wirkung die gleiche Kraft, wie wenn sie von Christus gesprochen wären. Hätte also der Herr durch die fraglichen Worte: Accipite etc. die Apostel zu Bischöfen gemacht, so geschähe das Gleiche auch jetzt noch, wenn der Bischof an den Weihecandidaten diese Worte richtet. Das wäre ja absurd! So ist also klar, daß keine Stelle des Canon zwingt, zu sagen, daß die übrigen Apostel außer Petrus von Christus zu Bischöfen gemacht worden seien. Dazu kommt, daß Gott zur Erzielung einer besseren Einheit, wie er aus Einem Menschen das ganze Geschlecht hervorgehen ließ, nicht zu gleicher Zeit mehrere Bischöfe, sondern nur einen einzigen ordinirt hat, durch welchen die übrigen es gleichfalls werden sollten. So stellte auch Moses nur den Aaron als Hohenpriester auf, und von diesem gingen dann unmittelbar alle Anderen hervor." [1]

---

[1] II. 32.

Wir müssen gestehen, mit einer solchen oder ähnlichen theologischen Beweisführung wäre noch Manches zu beweisen. Dieselbe läuft auf eine negirende Kritik der prägnantesten und klarsten Stelle der heiligen Schrift hinaus, die, was besonders die maßgebende Stelle Joh. 20, 21 betrifft, aus ihrem nothwendigen Zusammenhange gerissen, ihres positiven Gehaltes durch schulmäßige Distinction beraubt und nach Maßgabe einiger apokryphen Stellen der canonischen Rechtsbücher für den einmal eingenommenen Standpunkt, der den Papst als einzigen und ausschließlichen Inhaber aller kirchlichen Jurisdictionsgewalt annimmt, zurechtgestutzt worden. Es hätte genügt, um die Basler Ideen zurückzuweisen, auf die nothwendige **Einheit** jeder in der Kirche vorfindlichen hierarchischen Gewalt mit der des obersten Hirten der Kirche, sowie auf die **Unterordnung** derselben unter den Papst hinzudeuten. Mit diesen beiden Sätzen konnten alle schismatischen Bestrebungen stets auf das Vortheilhafteste bekämpft werden. Was darüber hinaus zu Gunsten der Vollgewalt des Papstes behauptet wurde, konnte auf die Dauer kein Ansehen erlangen [1]. Die Anschauung Torquemada's in dieser Frage hatte in der That dieses Schicksal. Der nämliche Papst, dem unser Autor seine Summa gewidmet hat, Nicolaus V., gestand schon am Tage seiner Wahl dem Aeneas Silvius, daß die bischöfliche Gewalt seit einiger Zeit durch die päpstliche gar zu sehr beschränkt worden sei [2]. Wenn Torquemada durch Betonung seiner Ansicht, daß die bischöfliche Gewalt wesentlich und ihrem Ursprunge nach ein Ausfluß aus der päpstlichen sei, der Kirche einen Dienst zu erweisen glaubte, so gereicht ihm dieß in gewisser Beziehung noch zum Verdienst. Jedenfalls war er der Ansicht, daß den schismatischen Bestrebungen gegenüber, die auf dem Basler Concil so kühn ihr Haupt erhoben hatten, eine möglichst starke Centralisation für die Kirche heilsam sei. Insoferne er demnach die Einheit der Kirche vertheidigte, dabei nur das rechte Maß in etwas überschritten hat, ist seine Ehre viel weniger berührt als die mancher seiner Zeitgenossen, die zeitweise den rebellischen Schritten der Basler Synode, wenn auch ohne bewußten Irrthum, das Wort geredet haben. Von diesem Standpunkte aus möchte das in einzelnen Punkten übertriebene System Torquemada's, das die absolute und gleichsam bedingungslose Gewaltfülle des Papstes lehrte, die einfachste und gerechteste Beurtheilung finden!

Im folgenden Kapitel werden wir auseinandersetzen, wie Torque-

---

[1] Den Standpunkt Torquemada's besonders über die ausschließliche und unmittelbare Mission Petri durch Christus vertrat später der Tridentinische Theologe Salmeron, S. J. — Vgl. Dr. Jos. Hergenröther, Kathol. Kirche ꝛc. p. 75.

[2] Hefele, Conciliengesch. Bd. 7. S. 837.

mada die Superiorität des Papstes über die Kirche in den hauptsächlichsten Fragen auffaßt, oder vielmehr, welche Consequenzen er aus den oben mitgetheilten Grundprincipien zu ziehen beliebt.

Viertes Kapitel.

Die päpstliche Gewalt in ihrem Verhältniß zur bischöflichen nach der Summa Torquemada's.

83. Wenn wir uns vollständig überzeugen wollen, daß der erste Gesichtspunkt, aus welchem Torquemada und gleichgesinnte Theologen einem centralisirenden Systeme von der kirchlichen Gewalt das Wort redeten, nicht der Absolutismus der Papstgewalt, sondern die Einheit der Kirche war, dann brauchen wir nur nach den Consequenzen zu sehen, die aus den oben mitgetheilten Grundanschauungen Torquemada's über den Primat von diesem selbst gezogen werden. Petrus und seine Nachfolger haben die oberste Regierungsgewalt über die ganze Kirche. Dieselbe ward ihnen in der Person Petri von Christus unmittelbar und für alle Zeiten übergeben. Was folgt daraus? Offenbar, daß der römische Bischof als Nachfolger des hl. Petrus Christi Vicar ist und dessen Stelle auf Erden vertritt![1] Ebenso, daß er den Primat und die Fülle seiner Gewalt von Christus unmittelbar haben muß[2], d. h. nicht durch eine Anordnung der Apostel[3], nicht durch die Kirchenversammlungen,[4] auch nicht durch den Kaiser Constantin, ein Irrthum, den zuerst Marsilius von Padua und nach ihm Johannes Hus gelehrt hat[5]. Auch nicht von den Cardinälen hängt der Primat des Papstes ab[6]. Ist die päpstliche Gewalt von Gott allein eingesetzt, dann kann sie von keinem bloßen Menschen, noch von der ganzen Welt eingeschränkt werden. Dies käme Gott allein zu[7]. Occam in seinem Dialog hat behauptet, daß der Papst keine Zwangsgewalt über die Gläubigen habe[8]. Daß diese Lehre irrig sei, geht aus der Schrift, den Concilien, der Entscheidung des apostolischen Stuhles, den Zeugnissen der heiligen Lehrer, sowie auch aus der Vernunft hervor[9]. Dem römischen Bischofe muß von allen Christgläubigen willfähriger Gehorsam erwiesen werden. Wie viele Beweise sind hiefür gegeben![10] Es ist ein Irrthum, zu sagen,

---

[1] Lib. II. cap. 37. [2] II. 38. [3] II. 40. [4] II. 41. [5] II. c. 42. [6] II. 43. [7] II. 44. [8] II. 45. [9] II. 46, 47.

[10] II. 48. Torquemada kommt hier nochmal besonders darauf zu sprechen, daß die Suspension der Obedienz gegen den Papst im höchsten Grade unerlaubt sei.

daß päpstlichen Gesetzen und Anordnungen kein Gehorsam geleistet werden müsse [1]. Der Papst hat die Fülle der Gewalt, weil sie jede andere kirchliche Machtbefugniß überragt; dieselbe ist im Forum des Gewissens, wie im äußern Forum uneingeschränkt, wie sie sich zugleich über den ganzen Erdkreis erstreckt. Der Papst setzt die Bischöfe ab; seine Gewalt überragt jede andere weltliche Gewalt; sie ist nicht darauf beschränkt, nur durch die Vermittlung der untergeordneten Organe zu wirken. Mit Beiseitelassung dieser vermag sie unmittelbar an jedem Christen sich zu bethätigen, so oft es dem Inhaber derselben heilsam dünkt. Dieselbe ist eine unmittelbar auf alle Christen sich erstreckende. — Der Papst eximirt die niedern Prälaten von den höhern, ist durch kein von ihm selbst oder den allgemeinen Concilien erlassenes Gesetz gebunden, hat vielmehr hinsichtlich derselben das Dispensationsrecht; deßgleichen dispensirt er von Eiden und Gelübden. Er hat die Fülle der Gewalt in Verwaltung und Vertheilung kirchlicher Güter. Während die übrigen Prälaten hierin und besonders hinsichtlich der Uebertragung des Eigenthums an solchen nur beschränkte Befugniß haben, kann der Papst allein und ohne die Zustimmung von irgend Jemanden alles kirchliche Eigenthum lostrennen und zugleich das Eigenthumsrecht transferiren, nur muß dieß aus gerechter Ursache geschehen. Er kann gewisse Funktionen des höhern Ordo einfachen Priestern übertragen, wie die Ertheilung der niederen Weihen, die Spendung des Sacramentes der Firmung (c. pervenit dist. 95). Er verfügt über den Schatz der Kirche. Denn er, als der principielle Vikar und Verwalter Jesu Christi, ertheilt jedem gläubigen Christen der ganzen Welt vollkommenen Ablaß; er verfügt über die kirchlichen Würden und Beneficien, canonisirt die Heiligen, was allein ihm zukommt als dem Richter und Fürsten, der mit der Fülle der Gewalt der Kirche vorsteht [2]. Daß diese Fülle der Gewalt dem Papste allein eignet, geht hervor aus all jenen Beweisen, die für den Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger geführt sind [3].

84. Gegen diese Auffassung der päpstlichen Gewalt und die dem Papste zugeschriebenen Rechte läßt sich nicht das Geringste einwenden; letztere ließen sich sogar noch um einige vermehren [4]. Aber es geht über das rechte Maß hinaus, wenn Torquemada die Lehre, daß die Jurisdictionsgewalt aller Prälaten der Kirche mittelbar oder unmittelbar vom Papste abgeleitet sei — eine Lehre, die nach ihm noch viele Theologen vertreten — dahin zu verstehen geneigt ist, die päpstliche Gewalt sei es, aus

---

[1] II. 50. [2] II. 52. [3] II. 53.

[4] Z. B. das gesammte Gebiet des Cultus und der Liturgie (Trid. s. 25, contin. sessionis), das Fastenwesen u. s. w. untersteht dem Papste.

welcher, gleichsam wie aus einer Wurzel, die ordentliche Gewalt der Bischöfe entstehe. Es ist auch in der That nicht einzusehen, welch besonderer Vortheil dem apostolischen Stuhle aus diesem Grundsatz erwachsen könnte. Denn wird nur soviel behauptet, daß alle Prälaten die von Christus angeordnete ordentliche Gewalt durch Uebertragung seitens des Papstes empfangen und nur in der Verbindung mit ihm und der Unterordnung unter seine oberste Gewalt bewahren können, dann ist jedem Versuche der untergeordneten Prälaten mit Erfolg gegen das Oberhaupt sich aufzulehnen oder seiner Leitung sich zu entziehen, die Möglichkeit genommen. Wir haben aber nur nöthig, Torquemada's Beweise für sein eng centralistisches System anzuführen, um die gute Absicht zu erkennen, welcher dasselbe sein Dasein verdankt.

„Es bleibt noch das Verhältniß zu betrachten, sagt jener [1], in welchem der Papst, als Haupt und Regent der Christenheit, ausgestattet mit der Fülle der Gewalt, zu den untergebenen Prälaten und dem Ursprung ihrer Autorität steht. Haben diese ihre Jurisdiction unmittelbar vom Papste oder wie dieser unmittelbar von Christus? Der hl. Thomas scheint mit jenen Lehrern, welche über diesen Gegenstand sehr einleuchtend und conform mit den heiligen Vätern reden, sich dahin auszusprechen, daß die gesammte Jurisdictionsgewalt der Prälaten gemeinhin vom Papste abgeleitet wird. Diese Behauptung beweisen wir auf dreifachem Wege: 1. Aus dem Verhältniß der Apostel zu Petrus, in Sachen der Jurisdictionsgewalt; 2. Durch Vernunftgründe und 3. aus den Unzukömmlichkeiten, die aus der gegentheiligen Behauptung sich ergeben. — Daß die Apostel ihre Jurisdiction durch Petrus hatten, haben wir bereits dargethan. (Hierin irrt Torquemada.) Daraus folgt aber, daß auch jetzt die Prälaten sie unmittelbar vom Papste, nicht aber von Christus empfangen. Insbesondere schreibt hierüber der hl. Cyprian an Novatian [2] in c. loquitur Dominus. XXIV qu. 1: „Super unum (Christus) aedificat ecclesiam et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem (idest communem) potestatem tribuat et dicat: Sicut me misit pater etc., tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.“ Zu dieser Stelle sagt die Glosse: exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una esse monstretur. Hätten alle Apostel ihre Jurisdiction unmittelbar von Christus empfangen, so ließe sich der Ursprung der Gewalt in der Kirche nicht von einem Apostel herleiten. — Bei Augustinus (Homilie über Joh. 114) findet

---

[1] II. 54.

[2] Soll heißen „Novatus“. Vgl. Dr. J. Alzogs Patrologie S. 193; übrigens steht die Stelle bei Cypr. de unit. Eccl. c. 4.

sich der Ausspruch: Petrus apostolus propter apostolatus sui primatum gerebat figurata generalitate ecclesiae personam ...; ecclesia ergo, quae fundatur in Christo, claves ab eo regni coelorum accepit in Petro. Was Petrus allein wegen seines Primates zugeschrieben wird, wäre nicht wahr, wenn die andern Apostel mit ihm und unmittelbar von Christus die Jurisdiction empfangen hätten, da man sagen müßte, daß in diesem Falle die Kirche nicht in Petrus allein, sondern auch in den übrigen Aposteln die Schlüssel erhalten hätte. — Es ist klar, daß Torquemada diese beiden Stellen nicht nach ihrem ersten und vorzüglichsten Sinne auffaßt. Der hl. Cyprian wollte mit obiger Stelle offenbar nur die Einheit der Kirche betonen, vermittelt durch den Einen Petrus, auf den die Kirche gebaut ist, in welchem also jene Einheit in Wahrheit ihren Ursprung nimmt. Was Augustinus sagt, ist ebenso klar. Er stellt in dem angeführten Ausspruch die ganze Kirche der Person des Apostels Petrus oder vielmehr dessen Amt (die Schlüsselgewalt) seiner Person gegenüber. Darum sagt der heilige Lehrer: quod enim ad ipsum proprie pertinet, *natura* unus homo erat; *gratia* unius Christi, unus idemque primus *apostolus*. Darauf folgt: sed quando ei dictum est: Tibi dabo claves regni coelorum etc. universam significabat ecclesiam ... ecclesia ergo, quae fundatur in Christo, claves ab eo regni coelorum accepit in Petro. Was ist damit Anderes gesagt, als dieß: der Kirche sind von Christus die Schlüssel übergeben, nicht einem einzelnen Menschen, so sehr er auch durch die Gnade mit Christus geeinigt, so hervorragend sein Apostolat ist? Sie, die Kirche, hat für immer, was ihr in der Person Petri zugetheilt ward. Man kann auch sagen: Petrus hat das nicht für seine Person, sondern für das Beste der Kirche; die Kirche hat es, weil es beim Wechsel der Träger des Primates ihr verbleibt, auf andere übergeht. Wir brauchen nicht hervorzuheben, daß der Gedanke, welchen Torquemada zu Gunsten seiner Anschauung jener Stelle beilegt, dem hl. Augustinus sehr ferne gelegen hat. — Ein ähnliches Schicksal finden bei unserm Autor andere Aussprüche der heiligen Väter. Cap. ita Dominus dist. 19 spricht deutlich von der Autorität der päpstlichen Decretalien in Glaubenssachen und von der strengen Pflicht der untergebenen Prälaten, dieselben anzunehmen. Wer die Entscheidungen des apostolischen Stuhles (in Glaubenssachen) verwirft, geht seines Amtes verlustig. Torquemada läßt nun dieses Kapitel speciell von der kirchlichen Jurisdictionsgewalt sprechen und zwar einfach deßhalb, weil ein Passus desselben sehr leicht im Sinne seines Systems sich deuten läßt, die Worte nämlich: Sed hujus muneris *(praeconii)* sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in b. Petro, apostolorum omnium summo principaliter collocaret,

ut ab ipso quasi quodam capite dona sua velut in corpus omne diffunderet, ut exortem se mysterii (ministerii??) intelligeret esse divini, qui ausus fuisset, a Petri soliditate recedere. (Leo I.) — Sollen wir noch andere von Torquemada in dieser Art verwerthete Stellen ausziehen? Mögen statt derselben hier noch zwei Vernunftbeweise, die er aufstellt, Platz finden: Von demjenigen, von welchem Jemanden keine Untergebenen zugewiesen werden, hat dieser auch keinerlei Jurisdictionsgewalt. Den übrigen Aposteln wurden nun von Christus unmittelbar etwelche Untergebene nicht zugetheilt: also erhielten sie unmittelbar von ihm auch keine Gewalt. Die Schlußfolge ist klar, der Obersatz ebenso: denn nur die Untergebenen kann Jemand binden oder lösen, und Niemand kann von Einem, der nicht sein Richter ist, gebunden oder gelöst werden. Denn Jurisdictionsgewalt und Untergebene stehen zueinander im Verhältniß der Relation. Von solchen Relativen gilt nun nach Aristoteles das Princip: posita se ponunt et perempta se perimunt, d. h. sie stehen und fallen miteinander. Wo deshalb kein Sklave ist, da ist auch kein Herr, wo kein Untergebener, auch kein Prälat oder Richter. Der Untersatz wird jedoch auf folgende Art bewiesen: Hätte Christus den übrigen Aposteln außer Petrus Untergebene zugetheilt, so hätte er ihnen entweder Alle oder nur etwelche zugewiesen. Das Erstere kann nicht behauptet werden, denn die Pluralität der Gewalten ist nicht heilsam, und darum gilt der Schluß: Ein Fürst! Außerdem wäre ja auch Schafstall und Hirt für die Heerde Christi nicht Einer. Das Letztere läßt sich ebensowenig aufstellen, denn nirgends liest man, daß Christus unmittelbar die Völker des Erdkreises an die Apostel vertheilt habe, noch kann man sich leicht vorstellen, welche derselben er den Einzelnen unterworfen hat. — Ein weiterer Vernunftbeweis: Hätte Christus unmittelbar den Aposteln die Jurisdictionsgewalt verliehen, so hätte er sie ihnen voll und allgemein wie dem Petrus, oder nur theilweise und in beschränktem Maße gegeben. Er hat ihnen aber keine von beiden übertragen, daher überhaupt keine. Die Schlußfolge ist richtig, der Obersatz aus seiner zureichenden Theilung einleuchtend. Der erste Theil des Untersatzes erweist sich daraus, daß der hl. Cyrillus[1] (lib. thesaur.) sagt: „Niemanden als Petrus hat Christus, was sein ist, voll anvertraut; ihm allein übergab er es.“ Außerdem daraus: Wäre den übrigen Aposteln die Gewalt in jener Fülle, wie sie Petrus verliehen ward, übergeben worden, so hätte dieser über jene in keiner Weise hervorgeragt, wäre weder ihr Fürst noch ihr Haupt gewesen und Alle hätten sich in der Jurisdictionsgewalt gleichgestanden. Das ist aber ein Irrthum (c. sacrosancta dist. 22). Der zweite Theil

---

[1] Cyrill von Alex.

des Untersatzes (Christus gab den Aposteln auch keine beschränkte Gewalt) ist klar. Daher ist es auch nicht möglich, das bestimmte Maß einer solchen Beschränkung sich vorzustellen. Wenn es sich um die Schlüsselgewalt der Apostel handelt, soll man aber doch keine Behauptungen aufstellen, die in der heiligen Schrift weder ausdrücklich noch inhaltlich bezeugt sind![1] — Es muß Verwunderung erregen, daß ein Mann wie Torquemada, während er Andere daran erinnert, daß für eine theologische Behauptung solide Beweise aus der Schrift vorliegen müssen, selbst übersehen hat, daß das ihm beliebte System von der hierarchischen Gewalt nur haltbar ist, wenn die Stelle bei Joh. 20, 21—23 offenbar vernachlässigt wird. Viele möchten deshalb geneigt sein, den Theologen des 15. Jahrhunderts Vernachlässigung des Schriftstudiums im Allgemeinen vorzuwerfen. Auch die Väter, kann man sagen, sind von ihnen nicht richtig erklärt worden! Denn wie sehr hat Torquemada die oben mitgetheilten Stellen aus Cyprian, Augustinus, Leo entstellt! So sehr dieser Tadel berechtigt scheint, so muß doch in gleichem Maße auf die Schwierigkeit der Lage hingewiesen werden, in welcher die Theologen des 15. Jahrhunderts hinsichtlich vieler ihrer Quellenbelege sich befanden. Sie waren durch manche apokryphe Schriften, die sie für ächt hielten, irre geführt und auf diese Art mit manchen Aussprüchen der Schrift und Väter in theilweisen Widerspruch gesetzt. Speciell die Anschauung unsers Cardinals, daß der Papst der alleinige principielle Inhaber aller kirchlichen Gewalt sei, läuft deutlich auf unächte Schriften zurück. Wie falsche Decretalien von Anaclet, Felix u. s. w. ihn zu der Doctrin veranlaßten, daß die Apostel alle von Petrus zu Bischöfen gemacht worden seien, so nimmt Pseudodionysius die erste Stelle ein, wenn gefragt wird, auf welche Quellen er jenes Princip basire.

85. Unter den Schriften, welche im Mittelalter dem in der Apostelgeschichte (17, 34) genannten Dionysius, dem Areopagiten, zugeschrieben wurden und eine große Verehrung genossen[2], befand sich auch eine solche „über die himmlische und kirchliche Hierarchie". Torquemada machte in seinen verschiedenen Abhandlungen von dieser Quelle wiederholt den ausgedehntesten Gebrauch[3]. Wie aus einigen von uns selbst gebrachten Auszügen aus Torquemada erhellt, lag jener Schrift die An-

[1] II. 54.

[2] Dieselben wurden auf einem im Jahre 533 zu Constantinopel abgehaltenen Religionsgespräch zwischen Katholiken und Monophysiten von den letztern zum ersten Male genannt, bereits unter Ludwig dem Fr. waren sie in's Abendland gekommen. Dr. J. Hergenröther a. a. O. Bd. 1. S. 340, 648.

[3] Siehe Lib. II. c. 1.

schauung zu Grund, daß die kirchliche Hierarchie ganz der himmlischen nachgebildet sei. Das oberste Glied, mit welchem die himmlischen Ordnungen abschließen, ist Gott und von ihm geht alles Leben und alle Seligkeit aus und durchströmt alle Glieder der himmlischen Ordnung. Gerade so verhält es sich in der Hierarchie der Kirche. Von demjenigen, welcher der Oberste in der Kirche ist, geht alle Bewegung in der Kirche aus und strömt auf die andern Glieder der Hierarchie über. Welche Anwendung hat nun Torquemada in seinen Schriften über die Gewalt des Papstes von diesem Grundprincip gemacht? Hat er dasselbe seinem System verflochten, um die Gewalt des Papstes zu erhöhen, um diese zu etwas zu machen, was sie nicht war, zu einer absolut monarchischen, oder war es ihm nur darum zu thun mit Hilfe dieser Anschauung die Einheit in der Kirche zu schützen, gegen schismatische Bestrebungen, die kühn genug ihr Haupt erhoben hatten? Möge der folgende kurze Auszug hierüber Klarheit geben![1] „Die Behauptung, daß die Jurisdictionsgewalt aller kirchlichen Prälaten mittelbar oder unmittelbar vom Papste abgeleitet werde, läßt sich durch Vernunftgründe erhärten: 1. In jedem Principat wird die Jurisdictionsgewalt auf jegliche Person in ihm vom Monarchen oder Regenten desselben abgeleitet. Der Papst ist Monarch der Kirche, also kommt die Jurisdictionsgewalt der untergebenen Prälaten von ihm. Der Obersatz ist klar aus einem Ausspruch des Dionysius, der in seiner Schrift über die kirchliche und himmlische Hierarchie lehrt, daß gerade vom Hierarchen das Licht der Einstrahlungen lumen irradiationis) auf alle Personen der Hierarchie überfließe. Der Untersatz, daß der Papst Fürst und Monarch des ganzen kirchlichen Reiches sei, ist oben auf vielfache Weise erhärtet. — 2. In jeder Ordnung hängt von dem Inhaber der Gewaltfülle auch die Gewalt aller in derselben Ordnung nach folgenden Glieder ihrem Ursprunge nach ab. Der Papst ist aber der erste in der Ordnung der kirchlichen Prälaten, und bei ihm allein liegt die Fülle der Gewalt. Also hängt auch die der übrigen kirchlichen Vorsteher von ihm ab. Die Folgerung ist richtig. Der Obersatz ergibt sich aus einer Sentenz des Aristoteles (II Metaph.), der Untersatz ist ein Canon eines Concils von Constantinopel, welcher sagt: Veneramur secundum scripturas et canonum diffinitiones, sanctissimum antiquae Romae episcopum primum esse et maximum omnium episcoporum. Auf dem Concil von Chalcedon stimmte man für Papst Leo in den Zuruf: Leo, der heiligste, apostolische und ökumenische Patriarch lebe viele Jahre! — 3. Bei Gliedern, deren Ordnung sich nach einer Influenz bildet, haben alle diejenigen, die auf andere einwirken, die Kraft hiezu von dem ersten (obersten) Gliede der Ordnung.

[1] II. 55.

Das Verhältniß zwischen dem Papst und den übrigen Prälaten bildet sich nun durch Einwirkung (est secundum influentiam), insofern der Eine die andern zu den hierarchischen Acten bestimmt. Also kommt die Jurisdiction aller Prälaten vom Papste. Der Obersatz ergibt sich aus der Regel: Die secundäre Ursache hat die Kraft, als solche zu wirken, von der primären. Der Untersatz geht aus einer Stelle des hl. Cyprian hervor, wo dieser die Partikularkirchen mit der römischen Kirche vergleicht, wie die Strahlen mit der Sonne, die Bäche mit der Quelle, die Aeste mit der Wurzel. Wenn daher die römische Kirche die Quelle ist und von der Quelle die Bächlein kommen, dann ist klar, daß die Jurisdiction der Particularkirchen von der römischen abgeleitet wird. — 4. Das Vorbild der kirchlichen Hierarchie ist die himmlische, wie Dionysius im VI. cap. de eccl. hierarchia sagt[1]. In der himmlischen Hierarchie ist es aber so, daß der Strahl des göttlichen Lichtes, der abwärts geht, zuerst anf die obern Glieder und alsdann durch diese auf die niedern herabsteigt. „Das aber ist das Gesetz der Gottheit, sagt Dionysius (c. II. seiner Hierarchie), daß durch das Erste das Mittlere und durch das Mittlere das Letzte (Unterste) erleuchtet wird. Daher wird es sich in der kirchlichen Hierarchie so verhalten, daß die kirchliche Jurisdictionsgewalt, durch welche ja die Ueber- und Unterordnung der kirchlichen Prälaten hergestellt wird, zuerst unmittelbar von Gott auf den Papst und durch diesen auf die übrigen Bischöfe abgeleitet wird.“[2]

86. Welche Tragweite schreibt nun Torquemada dieser Grundanschauung zu? Mit ihr steht und fällt ihm alle kirchliche Einheit und Ordnung! „Aus der gegentheiligen Ansicht, sagt er, ergeben sich viele Unzukömmlichkeiten.“[3] Wären die untergebenen Gewalten unmittelbar von Christus, so wäre die Folge, daß der Papst keine Veränderungen mit ihnen vornehmen könnte, die er doch vornimmt, wenn er ein Bisthum theilt oder deren Territorien erweitert und die Casus beschränkt oder ausdehnt (c. felix und c. percepimus XVI etc.). Der apostolische Stuhl würde durch solche Maßnahmen, die häufig vorkommen, thatsächlich irren und zwar in Sachen juris divini, indem er seine Gewalt über das gebührende Maß ausdehnen würde, was doch eine große Unzukömmlichkeit wäre. — Niemand kann erlaubter Weise vermehren oder vermindern, was göttlichen Rechtes ist, ausgenommen der Urheber solcher Befugnisse selbst. Wären nun diese bei den untergebenen Prälaten unmittelbar von Christus, so würde vermöge göttlichen Rechtes folgen, daß der Papst die Cura eines Pfarrers oder Abtes nicht zu einer bischöflichen erheben könnte. Das

[1] Siehe Lib. II. c. 1 der Summa.

[2] II. 55 (1.—7.). [3] I. 56.

widerspricht aber vollkommen der Praxis der römischen Kirche, die Kathedralkirchen gar oft von Neuem errichtet, und wäre eine starke Unzukömmlichkeit. — Das Gleiche ergibt sich aus dem Wortlaut, dessen sich sowohl der Papst als die Bischöfe bei Einsetzung eines Seelsorgspriesters in eine Pfarrei bedienen. Sie sagen nämlich: „Ich übertrage dir die Seelsorge dieser Pfarrei." Die Cura (Seelsorge) ist aber nichts Anderes als eben die geistliche Jurisdictionsgewalt. Wäre nun diese unmittelbar von Christus, so wäre ja falsch, was alle kirchlichen Vorsteher in dieser Weise sprachen. — Im angenommenen Falle könnte der Papst nicht durch ein bloßes Wort die Gewalt des Ordo (die Jurisdiction des innern Forums) übertragen oder zurückziehen[1]. Er könnte keine Absetzung oder Degradation vornehmen, denn was Einer nicht verliehen hat, kann er auch nicht wegnehmen. Das Gleiche gilt hinsichtlich der Jurisdiction des äußern Forums. Ist die Gewalt der untergebenen Prälaten unmittelbar von Gott, wie die des Papstes, dann hat dieser nicht die Fülle der Gewalt über jene; ja er besitzt dann gar keine Gewalt über sie; er kann weder die des innern noch die des äußern Forums wegnehmen. Denn der Diener kann das Gesetz seines Gebieters nicht aufheben oder abändern (c. sunt quidam XXV qu. I.). Das ist aber offenbar falsch, also auch die Voraussetzung davon. — Aus der fraglichen Annahme würde auch folgen, daß die erwählten Prälaten keiner Confirmation, die durch Patrone präsentirten Curaten keiner Justitution bedürften. Es wäre überhaupt nicht nothwendig, daß denselben von einem Andern die Cura übertragen würde, wie ja auch der Papst dergleichen nicht nöthig hat, da er, canonisch gewählt, von Christus allein bestätigt und instituirt wird u. s. w.[2]

87. Klarer und entschiedener hätte Torquemada seine Ansicht über die hierarchische Gewalt und ihre Existenzweise in der Kirche allerdings nicht aussprechen können. Wir sehen, sein System ist stark mit den in Pseudodionysius ausgesprochenen Ideen von der kirchlichen Hierarchie zersetzt. Der aristotelische Begriff „Monarchie" leistet Beihilfe in strenger Durchführung des einmal aufgenommenen Gedankens, und einige apokryphe Stellen aus canonischen Rechtsbüchern gaben der Gesammtanschauung sogar den Anstrich der theologisch wissenschaftlichen Begründung. Daß Torquemada zu diesem Systeme griff, hat einestheils seinen Grund darin, daß er, wie wir oben gesehen, dasselbe im hl. Thomas von Aquin und seiner Anschauung begründet wähnte, anderntheils, weil er den heftigen Angriffen der Basler gegenüber kein

[1] Siehe unten S. 230, Anm. 1.
[2] II. 56 (1.—6.).

anderes Mittel sah, die Einheit und Ordnung in der Kirche wissenschaftlich zu vertheidigen. Dürfen wir nun aber die Anschauung unseres Gelehrten unbedingt und in allen Theilen verwerfen? Ist Alles in derselben falsch oder trägt sie auch richtige Momente in sich? Die Constitution des vaticanischen Concils „über die Kirche Christi" setzt uns in den Stand, an Torquemada's Doctrin den richtigen Maßstab zu legen. In dieser wird uns nach der Definition des Florentiner Concils gelehrt, „daß der heilige apostolische Stuhl und der römische Bischof den Primat in der ganzen Welt innehabe und daß dem römischen Bischofe auch in der Person des hl. Petrus die volle Gewalt, die gesammte Kirche zu weiden, zu regieren und zu verwalten, von unserem Herrn Jesus Christus gegeben worden sei." [1] Wir hören auch, daß die Gewalt des römischen Bischofs ein wirklicher Principat über alle Kirchen ist, dem alle Hirten und alle Gläubigen sich unterwerfen müssen. „Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam disponente Domino super omnes alias *ordinariae* potestatis obtinere *principatum* et hanc Romani Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse; erga quam cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam *simul omnes*, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et *regimen* Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent." Hat nun Torquemada mehr behauptet, als hier gesagt ist, und was? Das Einzige ist dieses, daß er den Prinzipat des Papstes so auffassen zu müssen glaubte, daß aus demselben auch die Regierungsgewalt der Bischöfe entstehe. Diese Doctrin verstößt gegen eine weitere Lehre des vaticanischen Concils, die dahin geht, daß den Bischöfen gleichfalls eine ordentliche Jurisdictionsgewalt zur Regierung ihrer Kirchen zukomme und daß dieselben, vom heiligen Geiste gesetzt, an Stelle der Apostel getreten sind. Dabei wird noch ausdrücklich hervorgehoben, daß die Gewalt des Papstes der ordentlichen und unmittelbaren bischöflichen Jurisdictionsgewalt keinen Einhalt thue. „Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam *veri Pastores* assignatos sibi greges, singuli singulos pascunt et regunt." Sogleich wird aber hier in klarer und bestimmter Weise das Verhältniß angegeben, in welchem im Allgemeinen die ordentliche Jurisdictionsgewalt des Papstes und die ordentliche Gewalt der

[1] Const. dogm. de eccl. Christi. Cap. III.

Bischöfe zu einander stehen. Die päpstliche hat diese nicht zu läugnen, sondern sie „anzuerkennen“, nicht zu schwächen, sondern zu kräftigen und zu „stärken“, nicht zu zerstören, sondern zu „schützen“. Im Anschluß an die oben angeführten Worte fährt deßhalb die vaticanische Constitution fort: „ut eadem (ordinaria ac immediata episcopalis jurisdictionis potestas) a supremo et universali Pastore *asseratur*, *roboretur* ac *vindicetur*.“ Also nicht geschaffen ist die bischöfliche Gewalt vom Papste, sondern in dem Verhältniß stehen die von Gott gesetzten Nachfolger der Apostel, daß ihre Autorität vom obersten Hirten der Kirche gepredigt, ausdrücklich anerkannt und gutgeheißen wird (asseratur). Nicht ist es denkbar, daß der Papst diese Gewalt der Bischöfe vernichten oder schwächen könne; er muß dieselbe zu heben und zu kräftigen suchen (roboretur). Selbst gegen äußere Feinde dieser Gewalt muß der Papst offenbar ihre Existenz, ihre Berechtigung, ihre Freiheit mit Kraft beschützen (vindicetur). So steht die von Gott gegebene Verfassung der Kirche unerschütterlich fest. Die Gewalt des Papstes kann weder von einzelnen kirchlichen Hirten geläugnet, noch auch die der Bischöfe von Seiten des Papstes aufgehoben werden. Torquemada legt nun in nicht richtiger Weise den Schwerpunkt der kirchlichen Verfassung in die Papstgewalt. Aber sehen wir auch, mit welchen Elementen er zu kämpfen hatte. Es waren die zwei Maximen: ein Generalconcil hat die Fülle der Gewalt, selbst einem legitimen Papste gegenüber; dasselbe überragt ihn an jurisdictionaler Autorität. Nicht die bischöfliche Gewalt stand in Gefahr, von der päpstlichen mißachtet, geschwächt oder unterdrückt zu werden; vielmehr mußten vom apostolischen Stuhle alle Mittel der Geduld, Klugheit und Energie erschöpft werden, um dem Geiste der kirchlichen Rebellion gegenüber das Ansehen des obersten kirchlichen Hirten nicht zu einem Schatten herabgedrückt zu sehen. Einige Momente aus der Polemik, die Torquemada im zweiten Buche der Summa gegen die erwähnten Grundsätze entfaltete, zeigen uns, auf welcher Seite in jener Zeit die größten Fehler lagen.

88. „Zu Constanz,“ sagt Torquemada [1], „haben einige Magister behauptet, die Fülle der geistlichen Gewalt sei nicht bloß im Papste, dem Haupt und Hirten der ganzen Kirche, sondern auch in der allgemeinen Kirche selbst und dem sie repräsentirenden Concil, in jedem jedoch auf andere Weise. Im Papste sei die Gewalt wie in einem Subject, ähnlich wie in der Seele eine Kraft, oder an der Substanz ein Accidens. Der Papst empfängt die Gewalt als Subject und übt sie als Verwalter und Minister aus. In der Kirche ist sie wie in einem Object, welches als die Ursache, aus der sie hervorgeht, und als

[1] II. 70.

das Ziel, zu dem sie hinstrebt, dieselbe in sich begreift. Denn die päpstliche Gewalt entspringt nicht aus dem Papste als ihrer eigentlichen Ursache und zielt nicht auf ihn hin als auf ihren Endzweck. Sie ist nicht um des Papstes willen, er aber und seine Gewalt um der Kirche willen, zu deren Auferbauung beide bestimmt sind. Beim allgemeinen Concil aber ist diese Gewalt wie in einem Urbilde (exemplo), das die Kirche selbst repräsentirt und nach Gesetz und Regel leitet. Denn mißbraucht der Papst seine Gewalt, die ihm nur zur Auferbauung gegeben ist, so hat das Concil als Repräsentation der ganzen Kirche, als Stellvertreter derselben und in ihrem Namen die Fülle der Gewalt zu üben, den Mißbrauch abzustellen durch Gesetze, Vorschriften und selbst durch Strafe[1]. — Diese Behauptungen sind jedoch voller Widersprüche. Man verlegt die Gewalt eigentlicher und principieller in das Object und Abbild, als in das über die Gewalt verfügende Subject. Und doch verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Denn der Baumeister besitzt die Baukunst doch eigentlicher als das Gebäude oder das die Regeln der Baukunst enthaltende Buch. Falsch ist, daß die Kirche das finale Object der päpstlichen Gewalt sei. Zwar ist dieselbe zum Aufbau der Kirche bestimmt, nicht aber ist letztere deren Ziel und Endzweck. Dieses Ziel der päpstlichen Gewalt ist die Vollendung der Kirche in der Ewigkeit, zu welcher sie durch jene gebracht werden soll. Ebenso unrichtig ist, daß die Fülle der geistlichen Gewalt beim Concil als dem Bild der Kirche liege. Denn wie in einem Bilde ist dieselbe viel eher im Gesetz der Kirche, im Evangelium. Ferner nimmt man bei diesen Aufstellungen in Papst, Kirche und Concil der Zahl nach eine und dieselbe Gewalt an, und doch ermächtigt man das Concil zur Bestrafung und Correction des Papstes, wozu doch offenbar eine höhere Gewalt gehört, als sie der Bestrafte selbst besitzt. Auch ist es nichts weniger als klar, wie ein bloßes Bild, das Concil, Acte der Jurisdiction setzen könne. Denn hiezu ist ja nothwendig, daß die Gewalt bei einem über sie verfügenden und sie ausübenden Subjecte liege. — Zu Basel wollte man noch gescheidter sein und nahm die Fülle der kirchlichen Gewalt im Concil wie im Subjecte an, das dieselbe verwaltet und ausübt. Der Kirche als der Gemeinschaft aller Gläubigen sei in allen ihren Gliedern, sofern sie miteinander geeint sind, die Schlüsselgewalt wie einem Subjecte übertragen, und zwar in noch vorzüglicherer Weise als dem Papste[2]. — Hiegegen zuerst einige Vorbemerkungen: Kirche, von der gesagt wird, daß sie die Schlüssel-

---

[1] Diese Anschauung vertreten P. d'Ailly, Gerson u. s. w. Siehe Dr. Joh. Bapt. Schwab a. a. O. S. 730 f., 732 f.

[2] II. 70.

gewalt empfing, kann hier in doppeltem Sinne gebraucht werden: als die Gemeinschaft aller Gläubigen (nach c. ecclesia de consecr. dist. 1.) oder als die Gemeinschaft aller Kleriker und Priester. — Die Schlüsselgewalt ist gleichfalls eine doppelte: die eigentliche Schlüsselgewalt, die so genannt wird, weil sie sich unmittelbar auf den Himmel erstreckt, indem sie durch Nachlassung der Sünden die Hindernisse entfernt, die den Himmel unmöglich machen, oder die Gewalt des Ordo [1], — und die Jurisdictionsgewalt, welche wiederum in die des äußern und innern Forums zerfällt. — Auch von der Fülle der Gewalt kann auf doppelte Weise gesprochen werden, insoweit darunter die Gewalt des Ordo und die der Jurisdiction oder letztere nur allein verstanden wird. — Obwohl der mystische Leib der Kirche dem natürlichen Menschenleibe ähnlich ist, so ist er doch in vielen Stücken auch von ihm verschieden. So sind die Glieder des mystischen Leibes nicht alle zumal, weder im natürlichen noch im geistlichen (Gnaden-) Leben. Ferner die Glieder des natürlichen Leibes constituiren ein der Zahl nach einheitliches Ganze, das als ein Subject mit seinem ganzen Wesen irgend eine Form, Qualität, einen realen Einfluß aufzunehmen fähig ist. Nicht so der mystische Leib und seine sogenannten Glieder. Zwar sind diese durch Glaube, Hoffnung und Liebe geeint, sie constituiren aber nicht ein reales, der Zahl nach einheitliches Ganze, das in der Weise eines Subjectes eine Form, Qualität oder den Einfluß eines realen Effects an sich aufzunehmen fähig wäre. In der Kirche ist Einheit des Glaubens, aber nicht Einheit des Habitus, weil keine Einheit der Seele als des Subjects, das solche Qualitäten aufnimmt; es besteht in den Gläubigen nur objective Einheit dieser Qualitäten (s. Thom. in III. dist. 13). — Durch diese Erwägungen gehen in der That viele Vorstellungen der neuerungssüchtigen Magister und Doctoren in eitel Nichts auf. Wir sagen nämlich: 1) Die Schlüsselgewalt des Ordo, welche in eigentlicher Weise Schlüssel des Himmels genannt wird, weil durch sie die Sünden nachgelassen werden, ist nicht dem ganzen Leibe der Kirche gegeben, wie einzelnen Gliedern derselben, sondern bloß denen, welche den Dienst hinsichtlich des wahren Leibes Jesu Christi haben und die heilige Eucharistie bereiten. Träger dieser Gewalt sind bloß die Priester, und deßhalb haben auch bloß sie die sacramentale Schlüsselgewalt. So wenig daher der Ordo der Gemeinschaft der Kirche als solcher oder allen Gliedern in ihrer Vereinigung zukommen kann, ebenso wenig ist dieß hinsichtlich der Schlüsselgewalt der Fall. 2) Keine Communität kann als solche zur Ausübung der

[1] Torquemada nennt hier die Gewalt des Priesters über den eucharistischen Leib gleichfalls Schlüsselgewalt, eine sonst nicht gewöhnliche Auffassung.

Schlüsselgewalt schreiten; dieß ist Sache bloß der Spender des Sacraments. Daraus, daß die Kirche einen Act der Schlüsselgewalt befehlen kann, folgt nicht, daß sie ihn selbst auch vornehmen könne. Wohl aber folgt aus dem Gesagten, daß die Schlüsselgewalt, um alle Ausdrücke der Gegner zu gebrauchen, weder in subjectiver Weise, noch formell noch fundamentaliter noch radicaliter, weder in der allgemeinen Kirche noch in einer Allgemeinschaft der Kleriker, wie in einem allgemeinen Subject vorhanden sein kann. Ferner sprechen wir als Corollarium des Obigen aus, daß alle Stellen der heiligen Schrift, welche von der Gewalt der Schlüssel oder der Gewalt, Sünden nachzulassen, reden, von der allgemeinen Kirche .... nicht verstanden werden können, mögen ihre Glieder vereint oder getrennt gedacht werden; ebenso wenig von irgend einer Gemeinschaft, die weniger universal ist. Die Stelle Joh. 20, 23: „Welchen ihr die Sünden erlassen werdet" u. s. w. kann demgemäß auch nicht von der allgemeinen Kirche verstanden werden, denn sie spricht ja gerade von der sacramentalen Schlüsselgewalt. — 3) Der größte Theil der Glieder der Kirche ist unfähig zum Empfang der kirchlichen Gewalt, der des äußern und der des innern Forums. Dieß gilt besonders von den Frauen und Laien. — 4) Auch verhalten sich in einer Gemeinschaft, die als solche eine Gewalt erhalten hat, alle Glieder derselben zu dem Recht auf diese Gewalt in gleicher Weise. Letzteres ist nun in der Kirche hinsichtlich der Schlüsselgewalt thatsächlich nicht der Fall, sonst hätte es ja keinen Unterschied in der Gewalt unter den Aposteln gegeben, auch bestände unter den Priestern nicht jener Unterschied, durch den sie in majores et minores zerfallen, und es gäbe kein Haupt der Priester. Stehen nun aber thatsächlich nicht alle Gläubigen, ja nicht einmal alle Kleriker, sogar nicht alle Priester der Kirche zu dem Recht auf die Schlüsselgewalt in gleichem Verhältniß, so folgt von selbst, daß der Allgemeinschaft der Kirche als solcher, d. h. allen Gliedern derselben zumal die Schlüsselgewalt nicht verliehen ward. Dieses angenommen, müßten alle Glieder der Kirche bei Vornahme irgend eines Actes der vorhandenen Gewalt sich thätig erweisen und der an Zahl größere Theil stünde bezüglich seines Urtheils stets über dem kleinern, mit andern Worten, die Regierung der Kirche würde an den größern Theil der Gemeinschaft, oder an die Laien und niedern Kleriker devolviren, was doch eine Absurdidät ist. — Auch die Fülle der kirchlichen Gewalt kommt nicht der Gemeinschaft der Kirche als solcher zu. Letztere ist eine Monarchie, in welcher Einer und nicht Alle mit der Fülle der Gewalt regiert. Hätte die Gemeinschaft der Kirche diese Fülle der Gewalt, dann hätte sie nicht der Papst, was falsch ist; auch können in einer Gemeinschaft Vorgesetzte und Untergebene nicht eine und dieselbe Gewalt haben. Ist diese Gewalt der

Zahl nach Eine, dann ist sie entweder die, welche der Papst hat, oder eine andere, denn zwei oberste Gewalten in der Kirche anzunehmen ist nicht möglich. Denn was in vorzüglichem Maße (per superabundantiam) in irgend einer Gattung vorhanden ist, kann nur Eines sein; auch zerstört eine solche Annahme die Einheit der Kirche. Die Fülle der Gewalt, welche der Zahl nach eine und dieselbe ist, läßt sich ebenso wenig in Beiden annehmen; denn in diesem Falle stünde weder die Kirche über dem Papste, noch dieser über jener. Die Annahme, daß jene Gewalt auf eine ausgezeichnetere Weise bei der Kirche sei, so nämlich, daß sie sich weder verändere noch irgendwie verrückbar sei (inobliquabiliter), und daß deßhalb der Kirche die Jurisdiction über den Papst zustehe, taugt ebenfalls nichts. Denn hiebei wird das Unmögliche vorausgesetzt, daß die Fülle der Gewalt formell und wie in ihrem Subject bei der Gemeinschaft der Kirche sei. Dieses aber auch als möglich angenommen (daß nämlich der Zahl nach eine und dieselbe Gewalt der Kirche in beiden wie in einem Subjecte sei), so läßt sich unmöglich einsehen, wie die Kirche eine Jurisdiction über den Papst habe und umgekehrt. Ferner läßt sich, wenn man der Zahl nach eine und dieselbe Gewalt, in einem und demselben Subjecte und für eine und dieselbe Zeit angenommen hat, nicht sagen, daß dieselbe auf vorzüglichere Art in dem Einen vorhanden sei als in dem Andern. Wäre dieselbe übrigens hier in der Kirche auch auf unveränderliche Art und dort (im Papste) auf veränderliche, so wird durch diesen Umstand die Gewalt selbst weder vermehrt noch vermindert, noch auch die Superiorität des einen Theils über den andern begründet, es müßte dann gerade, wer eine größere Heiligkeit oder auch eine länger dauernde Gewalt in der Kirche besäße, auch eine höhere Jurisdiction haben — ein Irrthum des Hus und Wiclef. Daraus folgt, daß jene Stellen der Väter, welche der ganzen Kirche die Jurisdictionsgewalt oder das Lehramt zuzusprechen scheinen, dieselbe weder allen Gläubigen, noch allen Klerikern (diese versammelt oder zerstreut gedacht) als einer Gemeinschaft zuschreiben und als durch göttliche Anordnung derselben verliehen wissen wollen. Auf einer unmöglichen Voraussetzung ruht darum auch der Einwand der Gegner, daß in den Stellen, welche sagen, Petrus allein (solus Petrus) habe die Fülle der Gewalt empfangen, dieses „solus“ oder „nullus nisi Petrus“ nur Einzelpersonen und Einzelglieder, nicht aber die Gemeinschaft der Kirche ausschließe[1]. — Die Behauptung der Gegner, daß jene Aussprüche, durch welche Christus dem Petrus eine Gewalt übertrug, zu diesem als der **figura ecclesiae** gesprochen seien, ist je nach der Bedeutung, in welcher das Wort **figura**

[1] II. 71.

genommen wird, wahr oder falsch. Die Figuration oder Repräsentation eines Dritten kann vollzogen werden durch die Aehnlichkeit oder Gleichheit in der Natur oder in einigen Eigenschaften. Man sagt aber auch, daß Jemand einen Andern repräsentire oder darstelle, wenn jene Person in dessen Gewalt oder Autorität etwas thut. So sagt man, daß die Diener der Kirche Christum darstellen, wenn sie in seiner Autorität fungiren. „Für Christus nun verwalten wir das Gesandtschaftsamt," sagt deßhalb der Apostel II. Kor. 5, 20. Auf diese Art hat aber Petrus die Kirche nicht repräsentirt, denn er hat ja seine Gewalt nicht von der Kirche, sondern unmittelbar von Christus empfangen. Er verwaltet also das Amt Christi, nicht der Kirche; er ist Christi Stellvertreter und vertritt seine Person. — Ferner repräsentirt Jemand einen Dritten durch Vornahme eines Actes oder Empfang einer Gabe im Namen dessen. Auch so hat Petrus bei der Uebernahme der Schlüsselgewalt die Kirche nicht repräsentirt, was Viele irrthümlich behaupten. Denn wenn Einer procuratorisch etwas thut oder empfängt, so erwirbt er selbst nichts an Würde und Autorität. Einen derartigen Empfang der Schlüsselgewalt seitens des hl. Petrus angenommen, so hätte derselbe nicht bloß vor den übrigen Aposteln an Autorität nichts voraus, er hätte sogar an Recht und Gewalt etwas nur der Kirche, die er repräsentirt haben soll, sich selbst aber nichts erworben. — Weiter repräsentirt Einer Einen oder mehrere Andere beim Empfang einer Gnade, Wohlthat oder Gewalt in der Weise, daß nach Absicht des Gebers jene Gnade oder Gewalt von dem Empfänger auf einen oder mehrere Dritte übergeleitet werden soll. Diese Art der Repräsentation kommt dem hl. Petrus beim Empfange der Schlüsselgewalt zu. Denn da der Herr wollte, daß die dem Petrus übergebene Schlüsselgewalt bis zum Ende der Welt fortdauere, so hat Petrus dieselbe offenbar nicht für sich, sondern für Alle, auf welche er dieselbe überleiten sollte, erhalten. Darum sagte der hl. Ambrosius: „quod omnes sacerdotes in Petro claves suscepimus"; und Augustinus: „in uno Petro figurabatur unitas omnium pastorum." Dieß ist auch der Sinn des c. quodcunque XXIV. qu. I., wo Augustinus sagt: quod beatus Petrus, quando claves accepit, ecclesiam sanctam figuravit. Nicht jedoch stellte Petrus die Kirche in allen ihren Gliedern dar, sondern nur in den Priestern und Bischöfen[1]. Eine andere Repräsentation eines Dritten vollzieht sich durch die Nachfolge in dessen Amt und Würde. So stellen die Bischöfe die Apostel dar und der hl. Petrus repräsentirte nicht die Kirche, sondern Christum, dessen Stelle er auf Erden einnimmt. Das Gleiche gilt vom Papste, der Christi Vicar ist

[1] II. 75.

und dem hl. Petrus in Würde und Gewalt nachfolgt [1]. — Eine weitere Annahme der Gegner, durch welche sie der Kirche im Allgemeinen die Fülle der Jurisdictionsgewalt vindiciren wollen, ist folgende: Gott hat jeder Creatur, welcher er eine bestimmte Lebensdauer zugemessen hat, eine besondere eingeborne und innerliche Kraft verliehen, durch welche sie in ihrem Sein sich erhalten und gegen ihre Zerstörung sich schützen kann. So auch die Kirche, die nach Gottes Willen bis zum Ende der Welt dauern wird. Dieß erweist sich schon aus der Philosophie. Außerdem aber daraus, daß Christus mehr als die Andern seine Kirche liebt. Auf sich, den Felsen, baue er seine Kirche, hat er gesagt, und beigefügt: „Und die Pforten der Hölle werden nichts wider sie vermögen.“ Im hohen Liede heißt es von ihr, sie sei vollkommen, fürchterlich, wie des Lagers geordnetes Heer. Wie aber wäre sie so, wenn sie zu ihrer Selbsterhaltung hienieden nicht Kraft und Gewalt in sich selbst hätte und von Außen suchen müßte? Wäre dieses der Fall, dann könnte sie ja zu einer Zeit, wo sie ohne Papst wäre oder dieser sie nicht schützen wollte, sich nicht in ihrer Existenz bewahren, was Einer mit gesundem Menschenverstand nicht behaupten kann. Die Kirche hat also schon dadurch, daß sie gestiftet ist, von Christus die Kraft, in ihrer Existenz sich zu erhalten. Dieselbe geht ihr durch die Wahl des Papstes nicht verloren, so wenig ihr die Kraft zu sein hiedurch verloren geht. Diese Kraft besteht aber nach der gemeinsamen Lehre der Doctoren in der Schlüsselgewalt, insofern unter dieser die Kunst der Unterscheidung und die Gewalt zu urtheilen, zu binden und zu lösen begriffen wird. Also ist die Fülle der Gewalt der Gemeinschaft der Kirche oder ihrem Leibe verliehen [2]. — Falsch ist hier vor Allem der erste Theil der Annahme von einer eigenen eingebornen innern Kraft in der Kirche zum Zwecke ihrer Forterhaltung. Die Erhaltung jeder Creatur kommt von Außen, von Gott, welcher der Grund der Subsistenz jeden Geschöpfes ist. „Alles trägt er durch das Wort seiner Kraft“ (Hebr. 1, 3). Nach Thomas (I. p. qu. 104. a. 3.) gibt es eine doppelte Art der Erhaltung der Dinge durch ein Drittes: eine indirecte, per Accidens sich vollziehende durch Entfernung corrumpirender Einflüsse, und eine directe, des Geschöpfes an sich (per se), wenn nämlich das, was in seiner Existenz erhalten wird, so von dem Erhaltenden abhängt, daß es ohne dieses nicht bestehen kann. Einer derartigen Erhaltung durch Gott bedürfen alle Geschöpfe. Falsch ist daher die Annahme der Gegner nach der Seite hin, daß etwas direct durch sich in seinem Bestande bewahrt wird. Diese Kraft der Erhaltung durch sich selbst ist nur bei Gott, denn die Principien des Seins sind die

[1] II. 75. [2] II. 70, 6.

nämlichen wie die der Forterhaltung. Auch die indirecte Bewahrung durch Entfernung eines corrumpirenden Agens kann nicht angenommen werden in der Weise, daß jede vergängliche Creatur eine innere Kraft besitze, durch welche sie gegen das von Außen kommende Verderben Widerstand leisten könnte; denn täglich gehen Geschöpfe zu Grund, ohne daß eine innere Kraft sich zeigte und die von Außen kommende verderbliche Einwirkung hinderte. Sagen also, die Kirche habe eine innere Kraft, sich in ihrer Existenz zu erhalten, heißt sagen, die Kirche hängt in ihrem Sein von sich selbst ab. Eine derartige Forterhaltung derselben kann nur Gott zugeschrieben werden, der dieselbe in ihrem Sein der Natur wie der Gnade gegründet hat und sie auch darin bewahrt. Deßhalb darf von der Verheißung „Et portae inferi non praevalebunt“ nicht auf das Vorhandensein einer derartigen innern Kraft der Selbsterhaltung geschlossen werden. Jene Unüberwindlichkeit empfängt sie von dem Felsen, auf den sie gegründet ist, von Christus. Es gehört aber zu den Vollkommenheiten der Kirche, daß sie beständig von Gott erhalten wird. Nie aber sind die Principien des Seins und der Forterhaltung den Dingen innerlich. Eine indirecte, per Accidens sich vollziehende Forterhaltung der Kirche (durch Entfernung zerstörender Einflüsse) kann, wenn auch nicht ohne Gott, doch Andern als Gott zugeschrieben werden, den Engeln, den kirchlichen Vorgesetzten, den weltlichen Fürsten u. s. w. — Würde übrigens auch zugegeben, daß die Kirche eine innere Kraft, sich zu regieren und zu erhalten, besitze, so scheint mir diese Behauptung nach dem Sinne, den die Gegner mit ihr verbinden, falsch zu sein. Sie nehmen nämlich an, daß der Kirche diese geistliche Gewalt, sich zu regieren, in allen ihren Gliedern verliehen sei, wie in einem Staatswesen, in welchem die Regierungsgewalt beim Volke und nicht bei einem obersten Regenten liegt. Selbst aber in einem solchen Staatswesen hat nicht jeder Beliebige ohne Unterschied die Ausübung der Gewalt, sondern gleichfalls nur bestimmte Personen. Die Kirche ist aber als Monarchie, als königliches Reich gegründet. Also ist die höchste Gewalt in ihr nur in Einen zu verlegen, nicht aber in Mehrere oder gar in die ganze Gemeinschaft. Also ist die Annahme der Gegner falsch. — Hat die Kirche eine innere Kraft, den auf ihre Zerstörung Sinnenden Widerstand zu leisten? Wenn unter derselben das geistliche Schwert der Jurisdictionsgewalt verstanden wird, durch welche sie ihre Feinde in Schranken hält und bestraft, so ist die Annahme der Gegner wahr. Diese Gewalt zu ihrer Selbsterhaltung ruht aber in ihren Vorstehern und im Papste. Nicht aber hat jeder Beliebige in der Kirche, noch auch die Gemeinschaft als solche darum die Jurisdictionsgewalt, was die Gegner fälschlich annahmen. Verstehen wir aber unter der angenom-

menen Widerstandskraft die Fähigkeit und Gewalt, den auf den Untergang der Kirche Sinnenden auf alle Weise entgegenzuwirken, so ist die Annahme der Gegner ebenfalls wahr, beweist aber nichts für ihre Behauptung. Denn eine solche Fähigkeit ist allen Menschen, den gläubigen wie ungläubigen, gemeinsam. Denn es ist dem Menschen natürlich, sich in seiner Existenz zu erhalten, so viel er kann. — Die Kraft zur Selbsterhaltung soll nun nach der Annahme der Gegner die eigentliche Schlüsselgewalt (scientia discernendi et potentia judicandi) sein. Allein, wenn diese Gewalt der Kirche innerlich ist, dann war dieselbe immer in ihr und wird immer in ihr sein. Doch aber bestand die Schlüsselgewalt weder zur Zeit des Naturgesetzes, wo die Kirche (in Abel und den Gerechten) schon war, noch zu den Zeiten des mosaischen Gesetzes, wo der Himmel verschlossen, die Schlüsselgewalt also gar nicht zur Ausübung kommen konnte u. s. w.[1]

89. Aus diesem Auszuge ist wohl ersichtlich, zu welch bedenklichen Beweisen die Basler Concilsfreunde ihre Zuflucht genommen haben, um der Kirche oder vielmehr einer allgemeinen Kirchenversammlung die Fülle der Gewalt zuzusprechen. Zugleich wird es schwer sein, an Torquemada's Polemik gegen diesen Satz etwas Wesentliches auszusetzen. Nur Schade, daß der Raum nicht gestattet, seine Ausführungen über diese Frage hier noch eingehender mitzutheilen; wir müssen aber hier das Urtheil aussprechen: So wenig manche Theile seines Werkes über die Kirche befriedigen, ebenso tüchtig ist dasselbe da, wo es gilt, die verfehlten Aufstellungen der Concilsfreunde zu bekämpfen[2]. Um so mehr muß es Wunder nehmen, daß Dr. J. B. Schwab ihm wegen dieser Leistung keine Gerechtigkeit widerfahren läßt, ihn sogar tadelt, weil er zu beweisen suche, „daß die Kirche von Natur unfähig sei, Rechtssubject bezüglich der Jurisdictionsgewalt zu sein“[3]. Wie unrichtig der genannte Gelehrte durch diesen Satz den Sinn von Torquemada's Behauptungen wiedergibt, leuchtet aus obigem Auszuge hinlänglich ein. Hat denn Torquemada gesagt, die Kirche überhaupt sei unfähig zum Besitze der Gewalt? Oder hat es sich in der ganzen Streitfrage nicht eigentlich darum gehandelt, ob die Kirche, als Gemeinschaft und dem Papste gegenüberstehend gedacht, wie eine Person oder ein Rechtssubject die Fülle der kirchlichen Gewalt inne habe? Wenn Torquemada diese Frage negirt, so ist doch noch weithin zu der ihm beigelegten Behauptung. Derselbe faßt die Kirche, wie aus Obigem klar ist, eben als societas inaequalis, als eine Gemeinschaft, in welcher

---

[1] II. 78.

[2] Siehe hierüber besonders Lib. II. c. 70—79 incl.

[3] Johannes Gerson S. 752.

die Regierungsgewalt vermöge göttlicher Anordnung nicht allen Gliedern der Kirche, sondern dem hierarchischen Stande in ihr principiell zugetheilt ist. So wenig man Torquemada die Ansicht zutrauen konnte, daß es ohne den hierarchischen Stand eine Kirche geben könne, und so sehr derselbe die Behauptung festhält, daß die Kirche die Gewalt hat, aber in Papst und Bischöfen, eben so sicher ist bei ihm die Ansicht, daß die Kirche nur durch ihre Vorsteher Inhaberin oder Rechtssubject der hierarchischen Befugnisse sei. Nichtsdestoweniger weiß er auch die Art und Weise anzugeben, in welcher bei Erledigung des päpstlichen Stuhles die Fülle der Gewalt in der Kirche verbleibt. In dieser Beziehung sagt er: „Von der kirchlichen Gewalt kann hier in doppeltem Sinne die Rede sein, von der Gewalt an sich und von ihrer actuellen Ausübung oder Administration. Die Fülle der Gewalt selbst verbleibt beim Tode des Papstes auf mehrfache Weise in der Kirche: 1) In ihrem principiellen Haupte Christus. 2) Vermöge einer göttlichen Anordnung, welche darin besteht, daß die höchste Regierungsgewalt bis zum Ende der Welt in der Kirche fortdauere, wie die bischöfliche Würde, auch wenn der Bischof gestorben ist, an irgend einer Kirche verbleibt, so lange die Anordnung des apostolischen Stuhles, durch welche an einer solchen Kirche das bischöfliche Amt hergestellt ward, nicht abgeändert wird. Es besteht nun die Anordnung Gottes, daß, so lange die katholische Kirche in dieser Zeitlichkeit bestehe, in ihr E i n e höchste Regierungsgewalt von jener Fülle, wie sie zur Leitung der gesammten Kirche ausreicht, vorhanden sei. Ergibt sich deßhalb hinsichtlich der P e r s o n e n der Päpste durch den natürlichen oder rechtlichen Tod vielfacher Wechsel, so bleibt die G e w a l t des höchsten Pontificats dennoch immer in der Kirche. 3) Man sagt ferner, daß eben diese Gewalt beim Tode des Papstes im a p o s t o l i s c h e n S t u h l e verbleibe, der niemals stirbt. Ist auch der Papst hinfällig, so doch nicht der Papat, die Gewalt und Würde, welche immer bleiben. Verfällt deßhalb das Subject, so sagt man nicht, diese existiren nicht mehr, sondern: „sie sind vacant", d. h. sie entbehren rechtlich oder thatsächlich des Vollziehers (administratoris). 4) Die päpstliche Gewalt bleibt auch beim Tode des Papstes potentiell oder habituell in der Kirche, d. h. es besteht fortdauernd in ihr die Befugniß zur Wahl einer Person als Nachfolger in dem Amte. — Reden wir von der höchsten Gewalt mit Rücksicht auf ihren actuellen Vollzug, so muß, nach den hervorragenden Canonisten und Theologen, behauptet werden, dieselbe verbleibt (hinsichtlich ihrer Ausübung) beim Tode des Papstes nicht in der Kirche (de rescript. c. si gratiose, lib. VI). Dieses schadet aber der Kirche nicht, oder ist, wie die Gegner wollen, Grund zu der Behauptung, es sei für die Kirche auf diese Art nicht ausreichend gesorgt. Denn die Kirche leidet keinen

Schaden, wenn die höchste Gewalt einige Tage hindurch des Vollzuges entbehrt. Denn im Nothwendigen können ja die Beamten der römischen Curie, oder das Cardinalscollegium, oder die übrigen Prälaten des Erdkreises Fürsorge treffen."

Aus diesen wenigen Angaben wird wohl hinlänglich erhellen, daß Torquemada nicht der Ansicht huldigt, die Kirche könne nicht Rechtssubject der Regierungsgewalt sein, eine monströse Behauptung, welche den kirchlichen Canonisten zugeschrieben allerdings eine Verleumdung wäre. Es bleibt uns hier noch übrig, die Doctrin unseres gelehrten Cardinals über die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes wiederzugeben; seine Anschauung über die Superiorität der Kirche oder des Concils über den Papst, die im zweiten Buche der Summa gleichfalls eingehend dargestellt ist[1], wurde im ersten Theile dieser Schrift schon klargelegt.

90. Vom größten Einflusse im Streite des Basler Concils gegen Papst Eugen waren die Anschauungen der Neuerer in der Infallibilitätsfrage. Die Schule hatte sich in allen ihren hervorragenden Vertretern für die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes ausgesprochen. Die Gegenüberstellung von Papst und allgemeiner, vom Generalconcil repräsentirter Kirche, war vornehmlich durch Marsilius von Padua, Johann von Giandone, Occam und ihre Nachbeter in den Vordergrund getreten. Nach dieser Unterscheidung machte man die Unfehlbarkeit des Papstes von der der Kirche abhängig, legte den Schwerpunkt nicht in den apostolischen Stuhl und seinen Inhaber, sondern in die universitas fidelium, und behauptete von diesem Standpunkte aus die Superiorität der Kirche und des Concils über den Papst. Consequentermaßen, denn wie kann die höchste Regierungsgewalt demjenigen Factor noch zugesprochen werden, der nicht in Glaubenssachen die letzte Entscheidung hat? So gewiß der Christ „aus dem Glauben lebt" und dieser die Wurzel alles Heiles ist, ebenso unausweichlich muß das oberste Tribunal in Glaubensfragen auch die höchste Autorität oder Regierungsgewalt in der Kirche besitzen. Der Streit um die oberste jurisdictionale Gewalt mußte deßhalb nothwendig die Frage im Gefolge haben: In welcher Weise ist der Kirche die Infallibilität zuzusprechen? So, daß ein allgemeines Concil allein eine Glaubensentscheidung treffen kann, ohne Mitwirkung des Papstes, oder so, daß zwar die auf einer Synode versammelten Väter ihr Urtheil sprechen, der Papst aber als oberster Richter in Glaubenssachen die definitive Entscheidung hat? Die Vaticanische Constitution über die Kirche Christi hat diese Frage für alle Fälle entschieden. Dem Papste, als dem obersten Hirten und Lehrer aller Christen,

---

[1] Lib. II. c. 80—106.

ist vermöge göttlichen Beistandes. für alle Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten, die er für die ganze Kirche gibt, jene Unfehlbarkeit gegeben, welche die Kirche zur Erfüllung ihres Berufes auf Erden besitzen muß. Nicht erst durch die Zustimmung der Kirche werden diese Entscheidungen irreformabel, sie sind es schon aus sich selbst. Das ist, was von der Majorität der Basler Synode so sehr angefochten wurde. Torquemada verfehlte nicht, wie er es zu Basel bei jeder sich darbietenden Gelegenheit gethan, so auch in seiner Summa für die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes einzutreten. Dazu muß bemerkt werden, daß er über diese Frage mit einer solchen Klarheit spricht, daß man glauben sollte, die Vaticanische Entscheidung vom Jahre 1870 habe ihm bereits vorgelegen. Sehr deutlich betont er, daß jener Beistand des heiligen Geistes, der dem obersten Hirten der Kirche eine unfehlbare Entscheidung in der Glaubens- und Sittenlehre ermöglicht, nicht mit der Person, sondern mit dem Amte des Papstes verbunden sei. Er sagt: „Der Papst kann im Glauben irren, indem er einer falschen Ansicht in dieser Beziehung huldigt. Daraus läßt sich aber nicht der Schluß ziehen: Also kann er in ähnlicher Weise auch bei einem Urtheilsspruche fehlen, indem er eine falsche Entscheidung trifft. Denn die von Christus verheißene Assistenz des heiligen Geistes hat mit der Person des Papstes nichts zu thun, sondern bezieht sich auf sein Amt. Eine Meinung zu hegen ist Sache der Person, aber ein Urtheil zu fällen ist Sache des Amtes. Wenn es darum gleichwohl möglich ist, daß der Papst eine falsche Ansicht hegt, so ist es aber angesichts der göttlichen Verheißung (Joh. 14, 26) und ihrer Wahrhaftigkeit unmöglich, daß er bei einem definitiven Urtheile in Glaubenssachen eine irrthümliche Entscheidung trifft.“ [1] Daß die Assistenz des göttlichen Geistes dem apostolischen Stuhle zu Gebote steht, ist eine Wahrheit, die durch Stellen der heiligen Schrift wie durch Vernunftgründe bewiesen ist. Voran steht hier die an Petrus gerichtete Verheißung des Erlösers: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.“ Daß diese Verheißung Christi von der Festigkeit des apostolischen Stuhles im Glauben zu verstehen sei, bezeugen die berühmtesten heiligen Lehrer. So sagt nach der Glosse z. B. der hl. Cyrillus, Patriarch von Alexandrien: „Secundum hanc Domini promissionem ecclesia apostolica Petri ab omni seductione et haeretica circumventione immaculata manet super praepositos et episcopos ... in fide plenissima et auctoritate Petri ...; stabilita ipsa impassibiliter regnat, silentium imponens et omnium obturans ora haereticorum etc.“

---

[1] II. 112. VI.

Der hl. Chrysostomus sagt von jenem Ausspruch Christi: „Hoc enim promittit, quae sunt propria Dei solius, scilicet peccata solvere et ecclesiam *immutabilem* facere.“ Origenes sagt von der Stelle „Et portae inferi“: „Non autem exprimitur, utrum Petro non praevalebunt aut ecclesiae, quam aedificat super petram, tamen manifestum est, quod nec adversus Petrum nec adversus ecclesiam portae praevalebunt.“ Daß aber Christi Worte von Petrus zu verstehen sind, bezeugt derselbe Origenes, indem er sagt: „Vide quantam potestatem habet petra super quam aedificatur ecclesia, ut *ejus judicia* maneant *firma, quasi Deo judicante per eam.*“ [1]

Wie ist die Stelle Lucas 22, 32 zu verstehen: „Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos“ (Ich habe für dich gebetet, auf daß dein Glaube nicht abnehme und du hinwieder bestärke dereinst deine Brüder)? Papst Leo der Große erklärt Christi Worte also: „In Petro ergo omnium (apostolorum) fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur.“ In gleichem oder ähnlichem Sinne spricht in seinem Schreiben an Kaiser Constantin (IV.) Papst Agatho von der beständigen Dauer und unversehrten Reinheit des Glaubens in der römischen Kirche, und führt diese Thatsache auf das Gebet des Herrn für den ungeschwächten Glauben Petri zurück. Er sagt: „Haec apostolica Christi ecclesia per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis nunquam errasse probatur nec haereticis novitatibus depravanda succubuit, sed, ut ab exordio normam fidei christianae percepit ab auctoribus suis, apostolorum Christi principibus, illibata fidetenus manet, secundum ipsius domini salvatoris dictam pollicitationem ... ego autem pro te rogavi, ut non deficiat fides tua etc.“ [2]

Ueber den Zweck des dem apostolischen Stuhle ertheilten Prärogativs spricht sich die Vaticanische Constitution in folgender Weise aus: „Nicht ist den Nachfolgern Petri der heilige Geist verheißen, damit sie vermöge einer von ihm erhaltenen Offenbarung eine neue Lehre kund machen, sondern damit sie unter dessen Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung oder Hinterlage des Glaubens heilig bewahren

---

[1] Vgl. c. IV. der Vaticanischen Constitution zu Anfang, und die Erklärung obiger Stelle durch Hadrian II., wie sie vom achten allgemeinen Concil acceptirt wurde und welche dahin ging, daß die Festigkeit (soliditas) der christlichen Religion der Verheißung des Herrn gemäß durch die Festigkeit des apostolischen Stuhles im Glauben bedingt oder gewährleistet sei.

[2] II. 109; vgl. zu dieser Aeußerung Agatho's Dr. Jos. Hergenröther, Bd. 1. S. 358, 369. Wir übergehen hier weitere Citate Torquemada's.

und treu auslegen; ... damit sie ihres erhabenen Amtes zum Heile Aller walteten, damit die gesammte Heerde Christi durch sie von der vergifteten Lockspeise des Irrthumes abgezogen und auf der Weide der himmlischen Lehre genährt werde, damit endlich aller Anlaß zur Spaltung entfernt und so die ganze Kirche in ihrer Einheit bewahrt werde, und auf ihrer Grundfeste ruhend fest dastehe gegen die Pforten der Hölle." Zu beachten ist dabei, daß eben diese Constitution, dem Zwecke des Prärogativs der Unfehlbarkeit entsprechend, diese nur auf die Glaubens- und Sittenlehre ausdehnt. Torquemada faßt beide Momente, den Zweck sowie den Umfang der mit lehramtlicher Unfehlbarkeit zu entscheidenden Objecte in folgende Darstellung zusammen: „In der Gemeinschaft der Kirche muß nothwendig Ein Gebieter sein, der zu dem, was zum Heile der Gläubigen wie zur Erreichung des letzten Zieles am meisten beiträgt, nämlich zur Kenntniß dessen, was geglaubt und geübt werden muß, die gesammte Christenheit durch seine Autorität und sein Lehramt hinführt und anleitet. Als Vorsteher der ganzen Christenheit wird es seine Pflicht sein, die Glaubenswahrheiten dem christlichen Volke nahe zu legen und über dieselben zu entscheiden. Darum wird der apostolische Stuhl von den heiligen Vätern „Lehrerin und Mutter des Glaubens" genannt. Daher sagt in c. omnes dist. 22 Papst Nikolaus (II.): „Fidem quippe violat, qui adversus illam agit, quae est mater fidei et ille contumax invenitur, qui eam cunctis ecclesiis praetulisse cognoscitur." — Ein Glaube muß sein für die ganze Kirche (1 Cor. 1, 10). Diese Einheit kann aber nur bewahrt werden, wenn die über Glaubenswahrheiten entstandenen Fragen durch einen Einzigen, welcher der ganzen Kirche vorsteht, entschieden werden, so daß sein Spruch von der ganzen Kirche festzuhalten ist. Darum sagt z. B. der hl. Maximus in seinem Briefe an die Orientalen: „Omnes fines orbis terrae, qui Dominum sincere receperunt et ubique terrarum catholici, veram fidem confitentes in potestatem Romanorum pontificum tamquam in solem respiciunt et ex ipso lumine catholicae et apostolicae fidei respiciunt veritatem; nec immerito, quia Petrus legitur primo perfectam fidem esse confessus Domino revelante, cum dicit: Tu es Christus, filius Dei vivi."

Aus dem Gesagten ergeben sich nun folgende Corollarien: 1) Dem Papste steht es vermöge des erhabenen Lehramtes des apostolischen Stuhles zu, das Glaubensbekenntniß aufzustellen (symbolum fidei ordinare). Denn dieß ist nach Thomas (II. II. qu. 2. art. ult.) [1] noth-

[1] Vgl. überhaupt Leitner, Der hl. Thomas v. Aquin und das unfehlbare Lehramt des Papstes. Freiburg 1872.

wendig, um neu aufkommenden Irrthümern vorzubeugen. 2) Demselben kommt es zu, die heilige Schrift zu erklären und Zweifel bezüglich des natürlichen wie göttlichen Rechtes zu lösen, und zwar Beides in autoritativer Weise, so daß es nicht erlaubt ist, das Gegentheil seiner Entscheidung festzuhalten. Denn Einer muß in der Kirche sein, der die Zweifel bezüglich alles dessen, was zum Glauben gehört, sei dieses nun theoretischer oder praktischer Art, endgiltig entscheidet. Deßhalb zog man, als die Frage über die Verbindlichkeit der Legalien aufgetaucht war, den Petrus und die Apostel zu Rathe. Petrus aber hat als Apostelfürst und Vorsteher über die ganze Gemeinde der Kirche Beschluß gefaßt und erklärt, daß die Legalien nicht zu beobachten seien: 3) Eine Folge aus Obigem ist es auch, daß der Papst die Aussprüche und Werke einzelner Gelehrten in Allem, was den Glauben betrifft, gutzuheißen oder zu verwerfen hat (c. si romanorum dist. 19)[1].

Wie wir sehen, führt Torquemada übereinstimmend mit dem vierten Kapitel der Vaticanischen Constitution als formale Ursache einer unfehlbaren Entscheidung des obersten Hirten in der Glaubens- oder Sittenlehre die höchste apostolische Autorität des Papstes an; die principielle Ursache der Irrthumslosigkeit ist ihm der heilige Geist oder dessen göttlicher, dem apostolischen Stuhle zur Erfüllung seiner höchsten Hirtenpflicht geleisteter Beistand; die Zweckursache ist das ewige Heil der Gläubigen, die Hintanhaltung von Irrthümern, die Einheit und Festigkeit der Kirche im Glauben; als die materielle Ursache endlich gibt er uns an: „ea, quae maxime conferunt ad salutem fidelium et consecutionem ultimi finis, cujusmodi est notitia credendorum et agendorum[2].“ Daß das oberste Lehramt im Primat oder in der höchsten jurisdictionalen Gewalt des Papstes einbegriffen sei, ist sozusagen das Fundament seiner Beweisführung. Denn er sagt: „Nach Klarlegung der Superiorität des Principats, den der Papst in der Kirche Gottes inne hat, ist leicht einzusehen, daß ihm die Autorität zukommt, als allgemeiner und principieller Lehrer des Erdkreises über das, was Glaubenswahrheit ist, zu entscheiden“[3], und wiederholt kommt er im Verlaufe seiner Beweisführung gerade auf dieses Moment zurück. Ein Mangel wird in seiner Beweisführung nur fühlbar: es ist die völlige Unzulänglichkeit des ihm zu Gebote stehenden geschichtlichen Materials, um dem Einwande zu begegnen, als hätten mehrere Päpste, besonders Liberius, Anastasius II., Honorius, thatsächlich irrthümliche Lehrentscheidungen erlassen. Was er darüber (II. 93; II. 112) sagen zu müssen glaubt, gehört allgemein seiner Zeit an, und ist durch die

[1] II. 107. [2] II. 107, I. [3] II. 107.

geschichtliche Forschung längst überholt[1]. Zu dem Geständnisse, daß ein Papst in lehramtlicher Eigenschaft einen Irrthum aufgestellt oder behauptet habe, läßt Torquemada sich selbstverständlich nicht herbei. Er hält an dem Grundsatze fest, daß die göttliche Vorsehung allzeit gewacht habe, und vermöge der Verheißung Christi auch bis zum Ende der Zeiten wachen werde, daß der apostolische Stuhl allzeit rein von jeglicher Häresie bleibe[2]. Auf welche Weise dieß geschehen werde, darüber sich in Vermuthungen einzulassen, wird von ihm nicht für gut befunden. Er weist sogar das in dist. 19, c. Anastasius und der zugehörigen Glosse angeführte Beispiel zurück, als werde Gott einen mit häretischen Plänen umgehenden Papst eher durch plötzlichen Tod hinwegnehmen, als er ihn eine irrthümliche Entscheidung geben lasse. Das sei kein Beweis, meint er. Wenn vielmehr ein Papst häretisch wird, so ist er ipso facto dadurch, daß er vom Glauben abfällt, auch seines Amtes verlustig geworden. Folglich wäre ein Urtheil, das ein solcher Häretiker erlassen würde, nicht ein Urtheil des apostolischen Stuhles; es wäre sogar gar kein Urtheil und nicht von der mindesten Bedeutung. Denn jener hätte seine Gewalt verloren und folglich jede Autorität, ein Urtheil zu fällen[3]. Freilich hätte Torquemada auch diese Ausflucht wohl kaum ergriffen, wenn ihm die die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes berührenden kirchengeschichtlichen Thatsachen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft bekannt gewesen wären.

Fünftes Kapitel.

Die päpstliche Gewalt und die Autorität der allgemeinen Concilien[4], nach Johann von Torquemada.

91. Im Allgemeinen ist nach Torquemada ein Concilium, sei es geistlich oder weltlich, eine Versammlung befähigter Männer, berufen von der öffentlichen Gewalt, um in gemeinsamer Absicht über Fragen, welche den Nutzen oder das Bedürfniß des öffentlichen Gemeinwesens betreffen, zu verhandeln. Die constituirenden Elemente desselben sind

---

[1] Vgl. Döllinger, Papstfabeln, bes. S. 144, 145.

[2] II. 112, V.

[3] II. 112, VI.

[4] Das dritte Buch der Summa, welches „über die allgemeinen Concilien“ handelt, bietet in den principiellen Fragen weit weniger Anstöße als das zweite. Wir beschränken uns deßhalb auf möglichst kurze Angaben aus demselben.

demnach vernünftig berathende Männer, die Berufung durch die öffentliche Autorität, welcher die Obhut über das Gemeinwesen zukommt, als Formalursache die gemeinsame (gute) Absicht und als Zweckursache der Nutzen des Gemeinwesens[1].

In der Kirche gibt es verschiedene Arten von Concilien: 1. Allgemeine oder Generalconcilien. Bezüglich ihrer Allgemeinheit unterscheidet man sogenannte Plenarconcilien, bei welchen eine Allgemeinheit in Ansehung der zu Berufenden und der Erscheinenden statt hat, — sie werden constituirt von allen Bischöfen der Christenheit unter dem Vorsitz des Papstes oder seiner Legaten — und in Generalconcilien, deren Allgemeinheit durch die auf der Versammlung präsidirende Autorität hergestellt wird. Ein allgemeines Concil dieser Art ist vorhanden, wenn der Papst als Fürst und Leiter der ganzen Kirche in Person oder durch seinen Legaten, nach Berufung, wenn auch nicht aller kirchlichen Prälaten, über Angelegenheiten, welche die ganze Kirche betreffen, eine Synode feiert. Allgemeine Concilien dieser Art wurden von den Päpsten viele gehalten[2]. Waren zu diesen auch nicht die Prälaten des ganzen Erdkreises berufen, sondern nur die aus dem römischen Patriarchat, so werden dieselben wegen der Autorität des römischen Papstes oder (sive) Patriarchen dennoch in Wahrheit allgemeine genannt, denn dieser ist nicht bloß römischer, sondern Patriarch des ganzen Erdkreises. (?) Es ist aber hier zu betonen, daß ein Plenarconcil zur Zeit, wo das Licht des katholischen Glaubens die Länder des Orients bestrahlte, wohl aus den fünf Patriarchalsitzen sich bildete. Von der Zeit an jedoch, wo der Glauben im Orient niederging, ist ein Concil des römischen Patriarchats, in welchem der Glanz der christlichen Religion stets sich erhält, ein allgemeines, nicht bloß durch die Autorität des römischen Papstes, die sich auf die ganze Kirche erstreckt, sondern auch wegen der Berufenen und Erscheinenden. Ein solches Concil erhält seine Mitglieder aus der ganzen christlichen Welt, da ja die Kirche auf das bloße römische Patriarchat zurückgebracht ist[3]. Zum bessern Verständniß des Wortes „allgemeines Concil" darf hier nicht übergangen werden, daß die allgemeine Kirche die katholische genannt wird und daß deßhalb,

---

[1] Lib. III. cap. 1.

[2] Als erstes Beispiel nennt Torquemada hier die apokryphe Synode, welche P. Sylvester mit 270 Bischöfen in Rom gehalten haben soll; außerdem die Synode unter P. Symmachus (502), die sich selbst „eine allgemeine" nenne.

[3] Diese Ansicht unseres Autors bedarf sehr der Berichtigung. Wohl ist eine Synode des ganzen römischen Patriarchats eine Generalsynode, aber nur für den Occident. Eine ökumenische Synode, welcher Torquemada eine römische Patriarchalsynode gleichstellen zu wollen scheint, schließt sicher die Vertretung der orientalischen Kirchen in sich, soweit sie nicht schismatisch oder häretisch sind.

im weitern Sinn gesprochen, ein katholisches oder allgemeines Concil ein solches ist, das sich nicht von der Einheit der Kirche trennt. 2. Die zweite Art der Concilien sind die Provincialconcilien (c. porro dist. 3). Sie werden unterschieden. Wir haben ein Provincialconcil einer Art, wenn ein päpstlicher Legat a latere vermöge seines Legationsrechtes oder eines besondern Auftrags mit den Primas, den Metropoliten, Bischöfen und Clerikern einer oder mehrerer Provinzen eine Synode abhält (de off. del. c. 45. et 2 in VI.). Ein anderes Provincialconcil, von einer limitirten Provinz nämlich, ist vorhanden, wenn ein Patriarch oder ständiger Legat (legatus natus), ein Primas, oder auch ein Metropolit mit den ihm untergebenen Bischöfen, Aebten und Clerikern seiner Provinz eine Synode abhält. Unter diese Art Provincialconcilien ist jedes Patriarchalconcil mit inbegriffen, mag dasselbe von andern Patriarchen oder vom römischen abgehalten werden. Da aber der Papst nicht bloß Patriarch der ewigen Stadt, sondern auch der Welt ist (patriarcha urbis et orbis), so hat ein Concil, das er bloß mit den Vätern des römischen Patriarchats feiert, den Begriff eines Universalconcils und zwar vermöge seiner Autorität. — 3. Die dritte Art von Concilien sind die Episcopalsynoden, oder diejenigen, die ein Bischof mit den ihm untergebenen Aebten und Clerikern abhält (c. quando, dist. 38, c. abbates XVIII. qu. 2)[1].

92. Wir handeln im Folgenden bloß von den allgemeinen Concilien der katholischen Kirche und verstehen unter einem solchen „eine Versammlung der höhern Prälaten, berufen durch die specielle Autorität des römischen Bischofes, um unter dem Vorsitz des auf dem Concil gegenwärtigen Papstes oder seines Stellvertreters irgend eine Angelegenheit der christlichen Religion nach gemeinsamer Intention in feierlicher Weise zu behandeln“. Die höhern Prälaten von den Bischöfen aufwärts bilden den Leib eines allgemeinen Concils; es genügt deßhalb nicht, wie einige Magister wollen, ein solches zu definiren als societas fidelium in unum propositum et propter unam communem intentionem congregatorum. Diese Umschreibung paßte auch auf eine Versammlung von Laien und Prälaten. Berufen wird ein allgemeines Concil durch die besondere Autorität des Papstes. Hiemit ist die bewirkende Ursache eines solchen bezeichnet, denn vom Papst wird ein Concil autorisirt. Einzig beim apostolischen Stuhle liegt in der Regel die Gewalt, allgemeine Concilien zu berufen, und eine Versammlung von Prälaten, die nicht auf sein Ansehen sich stützt, hat keinen Anspruch auf diesen Namen (c. 1. dist. 17).

[1] III. 3.

Gleichsam die Formalursache eines allgemeinen Concils ist die gemeinsame Absicht, in welcher dasselbe abgehalten wird; die Zweckursache ist die Behandlung irgend einer Angelegenheit der christlichen Religion, zum Nutzen und Heil der gesammten allgemeinen Kirche. Die Abhaltung des Concils ist eine feierliche, denn bei Definitionen oder synodalen Constitutionen werden Ritus und Ceremonie beobachtet, zum Unterschied von den Consistorien oder den Versammlungen von Prälaten, die ohne conciliarische Feierlichkeit und Ceremoniell zur Erledigung schwieriger Angelegenheiten bisweilen vom Papste abgehalten werden. Endlich ist in obiger Definition der Director und Leiter des allgemeinen Concils bezeichnet, nämlich der Papst oder sein Stellvertreter. Dadurch unterscheidet sich eine solche Versammlung von hauptlosen Zusammenschaarungen, die ohne Präsident oder legitimes Haupt zu Stande kommen; auch ist sie dadurch von jenen Vereinigungen kirchlicher Vorsteher unterschieden, auf denen Patriarchen, Primaten, Metropoliten den Vorsitz führen [1]. — Bloß dem Papste steht es gemeinhin (regulariter) zu, eine allgemeine Synode zu versammeln. Dafür zeugen die Schrift und die Canones. Nach 1 Mach. 14, 44 ward unter Anderem dem Hohenpriester Simon unter Zustimmung des ganzen Volkes und aller Priester auch der Vorzug eingeräumt, daß ohne ihn im Lande keine Versammlung abgehalten werde. Da nach dem Apostel das Priesterthum des Alten Bundes ein Vorbild ist des Neuen, und in diesem der höchste Priester eine noch ausgezeichnetere Würde besitzt, so ist zu glauben, daß auch der Papst durch göttliche Anordnung das Privilegium besitzt, daß ohne seine Autorität in der Kirche keine allgemeine Versammlung stattfinden darf. Hiefür sprechen alle heiligen Väter, die Gratian in der 17. Distinction anführt, deren auch Hinkmar von Rheims gedenkt (c. 18. seines Buches über die Synoden)[2]. Papst Pelagius (II.) schrieb an die Bischöfe, welche Johannes (IV.) von Constantinopel universalen Bischof genannt hatten: „Dem apostolischen Stuhle wurde berichtet, daß Johannes von Constantinopel sich ‚universaler Bischof' schreibe und Euch in Folge dieser Anmaßung zu einer Generalsynode berufe. Die Autorität hiezu ist bloß dem apostolischen Stuhle des hl. Petrus verliehen u. s. w.“[3] — Dieses Privileg des Papstes ergibt sich aber auf's Klarste aus Vernunftgründen. Denn die Berufung eines allgemeinen

---

[1] III. 5.

[2] Aus Pseudoisidor citirt Torquemada hier auch ein Decret des Papstes und Martyrers Marcellus I., des Inhaltes: Ipsi apostoli et eorum successores Domino inspirante constituerunt, ut nulla fieret synodus praeter rom. sedis auctoritatem.

[3] Torquemada gibt für diese besondere Angabe keine Quelle an; er meint daher wohl die im Jahre 588 zu Constantinopel gehaltene Synode und den Titel „ökumenischer Patriarch“, den sich Johann IV. beigelegt hatte.

Concils kommt bloß Demjenigen zu, welcher Alles, was die ganze Kirche angeht, zu betreiben und zu erledigen hat. Dieß ist aber der Papst, der Vorsteher und Hirt des ganzen christlichen Volkes. — Nach Aristoteles stehen die Handlungen und Kräfte in einem Verhältniß zu den Zwecken (I. Eth.). Das letzte Ziel des ganzen christlichen Volkes in's Auge zu fassen, ist Sache Desjenigen, welcher der ganzen Christenheit vorsteht. Dieser ist der Papst. Also wird es in der Regel seine Pflicht sein, allgemeine Concilien, die ja in erster Linie das Wohl der christlichen Allgemeinheit anstreben, zu versammeln. — Ihm, dem Papste, müssen auch Alle gehorchen; daher hat auch er allein die Autorität zur Berufung von Generalconcilien. Andernfalls, wenn nämlich einem Andern als dem Vorgesetzten Aller jene Autorität beigemessen würde, wäre ja die Berufung selbst illusorisch (c. dudum, III. qu. 6.). — Der Papst allein kann auch alle Prälaten zum Erscheinen zwingen und die Nachlässigen oder Ungehorsamen bestrafen (dist. 18). Er ist der Vorgesetzte aller Bischöfe, überragt alle Prälaten an Amt und Würde. Wäre diese Befugniß nicht dem Papste allein vorbehalten und könnte jeder beliebige der Prälaten ein allgemeines Concil versammeln, so wäre die Entstehung eines Schisma leicht möglich. Es ist also festzuhalten, daß zur Bewahrung der Einheit in der Kirche von Gott die Anordnung getroffen wurde, daß nur Einem und zwar dem Haupte und Vorsteher der ganzen Kirche die Gewalt zur Berufung von Kirchenversammlungen vorbehalten sei. Daraus folgt, daß eine Versammlung, die nicht durch die Autorität des Papstes berufen oder auf sie gestützt ist, während ein unzweifelhafter Papst den Stuhl Petri einnimmt, weder den Namen noch das Ansehen eines allgemeinen Concils verdient [1].

93. Nun wird behauptet: Wenn aber der Kirche eine Gefahr droht, welcher nur durch ein allgemeines Concil begegnet werden kann, der Papst jedoch ein solches nicht berufen will, so kann doch zweifelsohne ein Anderer als dieser es thun, sonst läge es ja in der Gewalt Eines Mannes, den christlichen Glauben und den Bestand der allgemeinen Kirche zu untergraben [2]. — Allein dieser Fall ist nicht leicht anzunehmen. Da nämlich die Verheißung des Herrn besteht: „Und sieh, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit" (Matth. 28, 20), so wird wohl durch die Umsicht der römischen Kirche in jeder schwierigen Lage Fürsorge getroffen werden können. Zum Erweis dessen haben ja die heiligen Väter stets gelehrt, daß „die wichtigern Angelegenheiten" an den römischen Stuhl gebracht werden sollen (c. rogamus XXIV. qu. I.). Auch ist es für fromme Gemüther schwer zu glauben, daß irgend ein wahrer Papst, der sich überzeugt hat, daß ohne die Abhaltung eines

---

[1] III. 6. [2] III. 7.

Concils der Glaube sowohl als der Bestand der Kirche in Gefahr sei, ein solches nicht versammeln wolle. Von demselben muß doch angenommen werden (c. non nos, dist. 40), daß er der Pflicht des größern Eifers für die christliche Religion sich bewußt ist. Wollte übrigens ein Papst in einem solchen Falle, selbst auf die Forderung der Cardinäle, der übrigen Prälaten und Fürsten hin, ein Concil nicht versammeln und eben so wenig die Vollmacht hiezu ertheilen, so wäre er der Häresie verdächtig und folglich als zweifelhafter Papst anzusehen (c. error, dist. 83). Die Berufung eines Generalconcils und die Anordnung der nöthigen Maßregeln stünde dann den Cardinälen zu[1]. — Man wendet ferner ein: Ist ein Papst in hohem Grad der Häresie verdächtig, so hat ein Anderer als er die Competenz zur Versammlung eines Concils. Denn der Papst kann doch nicht in eigener Sache Vollmacht ertheilen[2]. Für diesen Fall wäre das Verfahren dahin zu beobachten, daß der Papst von den Cardinälen ersucht würde, durch öffentliches Bekenntniß der in Betracht kommenden Glaubensartikel dem schlimmen Gerücht ein Ende zu machen, nach dem Beispiel des Apostels Paulus (Apostelgesch. 20, 21. 26). Wollte er dieses nicht, dann wäre von ihm zu begehren, daß er ein Concil berufe oder die Befugniß hiefür ertheile; wollte er auch dieses nicht, dann läge nach unserem Urtheil den Cardinälen, welche für die Bedürfnisse der allgemeinen Kirche sorgen und den drohenden Gefahren begegnen müssen, die Pflicht ob, die Vorsteher der Kirchen zu versammeln und über die Frage, ob der Papst häretisch sei, eine Untersuchung anzustellen[3]. — Streiten sich Zwei um den Papat, wird ferner angenommen (c. si duo, dist. 79), dann scheint die Abhaltung eines Generalconcils nothwendig. Denn es muß in solchem Falle ein Richter die Frage entscheiden, wer von Beiden wahrer Papst ist. Keinem von diesen kommt aber dann die Berufung des Concils zu[4]. Ist es sicher, daß Einer von diesen Beiden wahrhaftiger Papst ist, d. h. von zwei Drittheilen der Cardinäle gewählt, dann kann der Andere nur ein Eindringling und Apostat sein (c. factus est, VII. qu. I.). In solchem Falle ist aber die Berufung eines Concils höchstens nothwendig, um den Intrusus zu verurtheilen und um alle Gläubigen zum Gehorsam gegen den wahren apostolischen Hirten anzuhalten. Wird aber gestritten,

---

[1] III. 8. [2] III. 7.

[3] III. 8. Nach c. nunc autem, dist. 21 könnten sich die Bischöfe auch von selbst versammeln, falls die Cardinäle sie nicht berufen würden. Wie Torquemada hier die Idololatrie des P. Marcellin und die Synode von Sinuessa als geschichtliche Thatsachen annimmt, so hält er auch den „horribeln" Fall für möglich, daß ein Papst hartnäckiger Häretiker werde. Mit dem Abfall vom christlichen Glauben habe er aber ipso facto auch die päpstliche Würde eingebüßt.

[4] III. 7.

welche von den beiden stattgehabten Wahlen canonisch gewesen sei, alsdann scheint uns die Berufung eines Generalconcils eben so wenig nothwendig, wenn nämlich die Streitenden sich entschließen können, dem Urtheil eines oder mehrerer weisen Männer sich zu unterwerfen und bei ihrem Spruche stehen zu bleiben. Wollen sie dieses aber nicht, dann muß das Generalconcil versammelt werden. Nur ergibt sich hier die Frage: Was ist zu thun, wenn Beide im Besitz des Papates sind und Jeder von katholischen Männern für den Papst angesehen wird? Nach unserem Urtheil müssen dann Beide die Prälaten ihrer Obedienzen an irgend einen Ort versammeln und das aus den beiderseitigen Prälaten constituirte Concil hätte dann zu richten. Wollen die päpstlichen Prätendenten dieses nicht thun, dann haben die Cardinäle selbst gegen den Widerspruch derselben die Versammlung zu berufen, in Ermangelung dieser sogar die Prälaten der Kirche, oder der Kaiser, der ja in Rom wie in der ganzen Welt für den Frieden zu sorgen hat. Denn die Spaltung muß gehoben werden (Matth. 12, 26).

94. Wir haben oben (im 2. und 3. Cap.) auf das Hauptgebrechen in der Anschauung Torquemada's von der kirchlichen Gewalt hingewiesen und als solches die principielle Ableitung der bischöflichen Gewalt aus der päpstlichen constatirt. Es ist dabei nachgewiesen, daß unser Autor von einer andersgearteten Darstellung oder Annahme die Auflösung aller kirchlichen Ordnung fürchten zu müssen glaubte. Der Vorwurf absolutistischer Bestrebungen, welcher gegen die päpstlich gesinnten Theologen des 15. Jahrhunderts deßhalb geschleudert worden ist, fiel dadurch theilweise in sich selbst zusammen. Noch mehr aber erhellt die Nichtigkeit desselben, wenn wir uns die Frage beantworten: Wie will denn Torquemada die bischöfliche Gewalt auf den Concilien behandelt wissen? Geht er darauf aus, ihre Autorität zu verkürzen, oder was ist hierin seine Ansicht? Dieselbe spricht er aus anläßlich der Frage, welche Personen nothwendig zu einem allgemeinen Concil zu berufen seien?[1] Die Glosse zu c. 1. dist. 17 sagt: Ein allgemeines Concil ist jenes, das vom Papst oder seinem Legaten mit den Bischöfen gefeiert wird. Ein Beweis hiefür sind auch die Canones der alten Kirchenversammlungen, in denen nur die Bischöfe namhaft gemacht werden. In c. omnia dist. 12 sagt der hl. Augustinus: „Omnia talia ... nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur.“ In c. canones dist. 15 lesen wir, daß zu Nicäa 318, zu Constantinopel 150, zu Ephesus 200, zu Chalcedon 530 Bischöfe anwesend waren. Aus den Acten des Concils von Chalcedon ergibt sich, daß die katholischen Bischöfe, als sie sahen, wie einige Aegyptier aus Alexandrien, Anhänger des Dioscorus,

---

[1] III. 12 sqq.

die nicht Bischöfe waren, dennoch aber der Versammlung anwohnen wollten, dieß nicht duldeten, sondern ausriefen: das Concil gehört den Bischöfen, die Andern müssen hinausgewiesen werden. Aus dem Briefe des Papstes Leo an das Concil von Ephesus (welches zur sogen. Räubersynode wurde) geht hervor, daß der Kaiser (Theodosius II.) ein Concil von Bischöfen wünschte. Ebenso schrieb die Kaiserin Pulcheria, ehe die Verlegung der Synode von Nicäa nach Chalcedon beschlossen ward, an den Statthalter von Bithynien, er möge nicht dulden, daß Cleriker, Mönche und Laien, welche in dieser Absicht nach Nicäa kämen und ohne Berufung oder Erlaubniß seitens ihrer Bischöfe dort weilten, Störungen verursachen. Keine Rücksicht rufe diese zum Concil, er möge sie also entfernen und von den Orten selbst ausweisen. — Für die alleinige Theilnahme der höhern Prälaten an den allgemeinen Concilien sprechen übrigens auch Vernunftgründe: 1. Zur Behandlung der das gesammte christliche Volk betreffenden Angelegenheiten sind bloß diejenigen zu berufen, welche in auszeichnender Weise (singulariter) als Beherrscher und Lenker des christlichen Volkes aufgestellt sind; denn Gesetze geben, zurechtweisen, reformiren sind Jurisdictionsacte und stehen blos den Obern zu. Dieß sind aber die Bischöfe nach Ps. 44, 17, wo nach Hieronymus von ihnen gesagt ist: „An deiner Väter Statt werden Söhne dir geboren; du wirst sie setzen als Fürsten über die ganze Erde.“ 2. Die ganze Gemeinschaft kann nicht selbst zusammenberufen werden. Da nun aber die Untergebenen in ihren Vorgesetzten beschlossen zu sein scheinen, die Bischöfe aber die Vorsteher aus der ganzen Gemeinschaft sind, so können bei Angelegenheiten, welche die Gesammtheit angehen, nothwendig bloß sie berufen werden. Sie werden darum auch Väter der Kirche genannt (c. canones, dist. 15), die Säulen der Kirche, die Gesandten Gottes und der Apostel Nachfolger (c. accusatio II, qu. 7). 3. Bloß diejenigen sind zum allgemeinen Concil zu berufen, denen von Christus in besonderer Weise die Jurisdictionsgewalt zur Entscheidung wichtiger Angelegenheiten anvertraut ist. Dieß ist aber bloß bei den Bischöfen der Fall, welche die Nachfolger der Apostel sind und derjenigen Stelle vertreten, zu denen gesagt ist: „Was ihr immer gebunden haben werdet auf der Erde, wird gebunden sein auch in dem Himmel (Matth. 18, 18). 4. Bloß die Bischöfe sind durch einen Eid zum Erscheinen bei einem allgemeinen Concil gebunden (c. ego enim, de jurej. x.); sie verfallen einer Strafe, wenn sie aus Nachlässigkeit nicht kommen (c. placuit, dist. 18). Also sind auch sie allein zu berufen. Die Aebte und niedern Prälaten sind zu erscheinen nur verpflichtet aus irgend einer erheblichen Ursache oder wenn sie besonders gerufen werden. Bestünde auch zu ihrer Berufung eine Nothwendigkeit, dann könnte ohne sie ein Concil gar nicht stattfinden, was falsch ist;

und hätten sie sogar entscheidende Stimmen, so wäre bei ihrer stets größern Mehrzahl die Folge, daß bei jeder Differenz zwischen ihnen und den Bischöfen die ganze Autorität der Synode ihnen zufallen würde. Dieß wäre aber höchst absurd und verkehrt. Nach der Ansicht der Theologen haben die höhern Prälaten auch Engel höherer Ordnung zu Beschützern und Erleuchtern (illuminatores), und darum ist anzunehmen, daß ihr Urtheil mehr Wahrheit und Ansehen für sich hat[1]. — Eine Generalsynode wird principiell zu dem Zwecke versammelt, um eine kirchliche Angelegenheit autoritativ zu regeln. Dem muß nun nothwendig eine reifliche Berathung vorausgehen. Deßhalb werden auf einem Concil berathende und entscheidende Stimmen unterschieden. Erstere kommen denen zu, welche sich durch kluge Erfahrung sowie durch Weisheit auszeichnen; letztere aber den mit der Schlüsselgewalt Ausgestatteten. Da nun die höhern Prälaten in der Kirche als Nachfolger der Apostel Beides besitzen, so müssen sie de jure zu einem Generalconcil berufen werden; ihnen kommt es als amtliche Pflicht zu, denselben beizuwohnen. — Gleichwohl können aber durch den obersten Bischof auch noch Andere zur Ausübung berathender Stimmen berufen werden und zwar aus Rücksicht auf ihre besondere Klugheit, ihre Erfahrung in Behandlung zweifelhafter Angelegenheiten, ihre Kenntniß des göttlichen oder menschlichen Rechtes. So geschah es nicht nur in vergangener Zeit, auch in unsern Tagen, auf den Concilien zu Constanz und Basel wurde also verfahren. Dieß wird auch für die Zukunft mehr oder weniger zweckmäßig sein, je nach den Angelegenheiten, die auf einem zu versammelnden Concil zur Berathung kommen, besonders deßhalb, weil in unsern Tagen viele Herren Bischöfe oder höhere Prälaten nicht durch so große Gelehrsamkeit und Weisheit glänzen, wie es ihrer ausgezeichneten Würde entspricht. Die dem niedern Prälatenstand angehörigen Personen haben jedoch nur berathende Stimmen, die Bischöfe dagegen berathende und entscheidende. Zwar leugnen wir nicht, daß der Papst hervorragenden kirchlichen Gelehrten aus dem niedern Prälatenstande aus Gnade auch entscheidendes Stimmrecht verleihen könnte, wie es hinsichtlich der Aebte schon geschehen ist (c. Hadrianus (XXII.) und c. in synodo dist. 63). Dieß soll aber nicht allgemein gemacht werden, damit die niedern Prälaten aus der Gewohnheit nicht ein Recht ableiten, auf allgemeinen Concilien an den Entscheidungen Theil zu nehmen. Ebenso wenig soll einer großen Anzahl solcher Personen entscheidendes Stimmrecht verliehen werden, weil daraus viele Unzukömmlichkeiten entstehen können. Auf diese Weise kommt nämlich sehr leicht die gesammte Autorität eines Concils an die niedern Prälaten, wie wir dieß zu Basel gesehen haben, wo einige

[1] III. 12.

neuerungssüchtige Magister für diese mit aller Macht entscheidendes Stimmrecht erstrebten. Sie wußten wohl, daß hiedurch bei allen Concilien ihnen die Majorität zufallen würde. Dieß ist aber eine Gefahr, vor welcher Christus seine Kirche bewahren möge. Erhielten die niedern Prälaten entscheidendes Stimmrecht, dann läge es in der Gewalt eines einzigen Fürsten, in dessen Gebiet zufällig das Generalconcil abgehalten würde, auf diesem definiren zu lassen, was ihm beliebt, seien diese Beschlüsse nun gegen den Papst oder den Clerus oder gegen andere weltliche Fürsten gerichtet. Er könnte nämlich so viele Doctoren, Professoren, Aebte und Pfarrer schicken, daß die Zahl der Bischöfe weit in der Minderheit bliebe. Diese sacrilegische Manier haben wir zu unserem Schmerz, zum Theil mit unsern eigenen Augen, zu Basel gesehen, zum Schaden des Glaubens, der Einheit und des Friedens in der Kirche. — Eine dritte Unzukömmlichkeit wäre aber die, daß die niedern Prälaten auch in der Regierung der allgemeinen Kirche den höhern gleichgestellt würden, was weder die Natur der Sache noch die Vernunft zuläßt, noch auch mit der Anordnung Gottes vereinbar ist[1]. — Wir haben hier einen wesentlichen Beitrag zum Systeme Torquemada's von der kirchlichen Gewalt. Dieses bewegt sich offenbar in den zwei Sätzen: Alle jurisdictionale Gewalt in der Kirche geht principiell, entweder mittelbar oder unmittelbar vom Papste aus — und: die Bischöfe sind wirkliche Regenten und Hirten der Kirche, weil ihnen die Jurisdictionsgewalt zur Entscheidung kirchlicher Fragen von Christus besonders (specialiter) anvertraut ist. Durch Hervorhebung dieses Momentes nähert sich Torquemada wieder mehr der Vaticanischen Lehre. Eine bessere Kenntniß der Väter hätte jedenfalls wesentlich dazu beigetragen, die schroffsten seiner Aufstellungen zu mildern.

95. Das Concil bedarf eines Vorsitzenden. Auf den Versammlungen der Apostel war dieß der Apostel Petrus (Apostelgesch. 1, 15; 15, 7). Auf den Kirchenversammlungen, die im liber conciliorum und im Decret erwähnt werden, erscheint der Papst als Präsident. Für diese Befugniß sprechen auch Vernunftgründe. Auf des Papstes Autorität ist das Concil gestützt und als Haupt der Kirche ist er auch Haupt des Concils, das die Kirche repräsentirt. Doch präsidirt er nicht mit einem bloßen Ehrenvorsitz, sondern mit seiner Gewalt als oberster Hirt und Regent der Kirche. Deßgleichen seine Legaten; denn es ist nicht zweifelhaft, daß Jemand auch durch einen Dritten vollziehen kann, was er persönlich vorzunehmen berechtigt ist. Für das Recht des Papstes, sich durch Legaten vertreten zu lassen, sprechen zahlreiche Beispiele aus der Geschichte[2]. Zu Basel wurde das Vorsitzrecht des Papstes mit großem

[1] III. 13. [2] III. 22.

Aufwande bestritten. Die Einen sprachen ihm dasselbe gänzlich ab, die Anderen gestanden ihm einen bloßen Ehrenvorsitz zu, vermöge dessen der Papst oder seine Legaten an einem erhabeneren Orte Platz nehmen und die Verhandlungen durch ihre Zwischensprache leiten sollten[1]. Hiergegen spricht jedoch, daß der Papst vermöge göttlicher Institution die Fülle der Gewalt über alle kirchlichen Vorsteher hat. Diese verbleibt ihm auch auf dem allgemeinen Concil und begründet dessen autoritativen Vorsitz auf demselben. Wenn man einwendet, die heilige Schrift berichte nichts darüber, daß Petrus auf dem Apostelconcil den Vorsitz geführt habe, also stehe auch dem Papste auf dem Generalconcil ein solcher nicht zu: so ist das eine negative Schlußfolgerung. Denn wenn eine Thatsache nicht berichtet wird, so folgt nicht, daß sie auch nicht geschehen ist. Wenn Petrus aus Demuth mit den Anderen Alles nur nach der gemeinsamen Willensäußerung vornahm, Nichts aber als Fürst und Herr, so läßt sich daraus nicht schließen, daß er keine Gewalt besessen habe, einen solchen Act persönlich zu vollziehen. Uebrigens wird, gleichwie von Christus gesagt ward: in medio discipulorum (erat), auch von Petrus berichtet: in medio fratrum dixit (Act. app. 1, 15), wodurch nach der Glosse Christus als Vorbild Petri erscheint. Er (Petrus) sprach zuerst, was er erfüllt vom heiligen Geiste sich nicht angemaßt, wenn er nicht der ganzen Versammlung als Vorsteher präsidirt hätte. Auch ist die Form seiner Rede der Art, daß dieselbe mehr die Autorität und den Vorsitz andeutet, als die unterworfene Stellung, denn er sagte: „Männer, Brüder, die Schrift muß erfüllt werden; es muß nun von den Männern ein Zeuge der Auferstehung werden" (Apostelgesch. 1, 15. 21). Nach dem hl. Cyrillus (lib. thes.) haben die Apostel in den Evangelien und Briefen dem hl. Petrus immer die Stellvertretung des Herrn zugeschrieben. Vertrat nun Petrus den Herrn in der Versammlung der Apostel, so hat er offenbar auch den Vorsitz in derselben geführt[2]. — Man wendet ferner ein: Der heilige Geist präsidirt den Generalconcilien, denn bei Matth. 18, 20 heißt es: „Wo Zwei sind oder Drei versammelt in meinem Namen, dort bin ich in ihrer Mitte." Also kann, wie es scheint, ohne Unrecht gegen den heiligen Geist Jemand anderer zum Vorsitz auf dem Concil nicht zugelassen werden[3]. — Gälte diese Consequenz, dann wäre kein Fürst mehr in seinem Reich und kein Prälat mehr in irgend einer frommen Versammlung Vorsitzender. Wie daher die Wirksamkeit (Causalität) der ersten Ursache die der zweiten nicht aufhebt, so vernichtet auch nicht die Präsidenz oder die Gegenwart Gottes das Vorsitzrecht seiner Diener. Wäre die gemachte Schlußfolge richtig, dann hätten ja die Päpste, die

---

[1] III. 23. [2] III. 24. [3] III. 23.

das Vorsitzrecht auf den Concilien ausgeübt haben, sich eine Anmaßung zu Schulden kommen lassen; auch die Concilien hätten gefehlt, indem sie dieses zuließen. Uebrigens gilt es nicht so allgemein, daß der heilige Geist auf den Kirchenversammlungen den Vorsitz führt. Man denke nur an die zweite Synode von Ephesus, wo eher der Geist der Bosheit präsidirt hat, wenngleich die Väter jener Versammlung sich gerühmt haben, der heilige Geist sei ihnen beigesessen. Diese Stelle bei Matth. 18, 20 beweist nichts: denn sie spricht dem Wortlaut nach von jeder beliebigen Versammlung aus Laien und Clerikern, die im Namen Gottes stattfindet; auch redet sie nicht von einer localen Vereinigung an irgend einem Orte oder in einer Stadt, sondern von der Einmüthigkeit Mehrerer in irgend einer Angelegenheit. Wohl läßt sich diese Stelle auf allgemeine oder Provincial-Concilien, auch auf die Kapitel der Religiosen anwenden, wegen der verheißenen göttlichen Gnade, durch welche den im Namen Gottes abgehaltenen Versammlungen Beistand geleistet wird. Dieß ist aber dann keine Synodalpräsidenz, wie an sich selbst klar ist. Wenn man aber erwägt, daß diejenigen Versammlungen im Namen Gottes nicht abgehalten werden, welche dessen universalen Stellvertreter nicht zum Vorsitz zulassen, sondern verschmähen, dann ist der Beweis geliefert, daß jenes Motiv der Gegner (von der Assistenz des heiligen Geistes) auch nicht den geringsten Werth hat [1]. — Man folgert weiter: Kein Untergebener darf dem Vorgesetzten präsidiren; das Generalconcil steht nach dem Constanzer Decret über dem Papst, also kann weder der Papst noch dessen Stellvertreter auf der Synode den Vorsitz führen [2].

Allein diese Behauptung von der Oberherrlichkeit des Concils über den Papst widerspricht dem natürlichen, göttlichen und positiven Recht: dem natürlichen Rechte, weil der Naturordnung entsprechend, gleichwie das Haupt des menschlichen Leibes den Körper durch seine Lage sowohl als durch seine Befähigung und Oberherrschaft überragt, so auch der Papst das Haupt und die Krone des Generalconcils ist; dem göttlichen Rechte, weil der Papst vermöge göttlicher Einsetzung der Fürst über die gesammte allgemeine Kirche Christi ist („Weide meine Schafe"); dem positiven Rechte nach c. significasti de elec. x. und vielen anderen Stellen [3]. — Manche Mitglieder des Basler Concils wollten dem Papste bloß einen Ehrenvorsitz einräumen, indem sie behaupteten, ein autoritativer Vorsitz hebe die wesentliche Form der Synode, die Freiheit der Berathung auf. Dieser stehe der Zwang entgegen. Auf diese Art seien nicht Alle thätig, sondern Einer wirke Alles; folglich sei die Synode vernichtet [4]. — Allein aus dem autoritativen Präsidium des Papstes

[1] III. 24. [2] III. 23. [3] III. 24. [4] III. 23.

kann Solches nur geschlossen werden, wenn Jemand die thörichte Annahme macht, daß der Papst auf dem Concil keine anderen Jurisdictionsacte vornehmen könne, als solche des Zwanges, so daß die Concilsmitglieder seinem Votum nur noch beizupflichten hätten[1]. — Man sagt ferner, daß auf denjenigen Generalsynoden, denen der Papst nicht anwohnte, die Kaiser und ihre Bevollmächtigten das Präsidium innegehabt hätten. Hier muß man sich aber wundern, daß Christen und noch dazu Katholiken, die für gelehrt gelten wollen, solche Dinge ihren Büchern anvertrauen; denn hier kann man sagen, soviel Behauptungen soviel Unwahrheiten. Dieß erweist sich aus dem, was in der 6. Sitzung von Chalcedon Kaiser Marcian sagte: „Nos ad fidem roborandam, non ad potentiam aliquam ostendendam sive exercendam exemplo religiosissimi principis Constantini synodo interesse voluimus." Aus dem, was die Legaten des Papstes in der 3. Sitzung zu Chalcedon sprachen, erhellt deutlich, daß dieselben verpflichtet waren, an der Stelle des Papstes den Vorsitz zu führen; daß es zu ihrer amtlichen Thätigkeit gehörte, die nöthigen Vorlagen einbringen und Verhandlungen darüber pflegen zu lassen. Die kaiserlichen Commissäre waren nicht abgesandt, um das Präsidium zu führen, Glaubensentscheidungen zu geben oder ein Urtheil zu fällen, denn die Kaiser hatten ja selbst hierzu keine Autorität. Wenn irgendwo berichtet wird, daß der Kaiser einen Vorsitz führte, so geschah letzteres aus Gründen des Anstandes[2]. Dieß hebt die Synode von Chalcedon in ihrem Schreiben an den Papst ausdrücklich hervor. Die Anwesenheit der Kaiser oder ihrer Commissäre war durch andere Gründe veranlaßt. Sie waren zugegen als urtheilsfähige Zuhörer und Zeugen der Verhandlungen, die zwischen den Katholiken und Häretikern stattfanden, damit sie im Stande wären, nach Feststellung der verschiedenen Ansichten den Kaisern Bericht zu erstatten, die letzteren aber den Anhängern der Wahrheit beipflichten und die allgemeine Annahme der getroffenen Entscheidungen durchsetzen könnten (c. princeps XXIII qu. 5) Einen vollkommenen Beleg hierfür liefert außerdem die vierte Sitzung der achten Synode, wo die kaiserlichen Commissäre ausdrücklich erklärten, daß sie bloß als Zuhörer erschienen seien. Theodosius (II.) der Jüngere verbot dem Comes Candidian, den er als seinen Bevollmächtigten zur Synode von Ephesus sandte (431), in die Untersuchung und Entscheidung religiöser Fragen sich einzumischen (c. satis, dist. 96). Wenn endlich die Gegner behaupten, die Präsidenten des Papstes hätten nur vermöge eines Mandates oder einer Autorisirung seitens der Synode die Endurtheile erlassen, so ist das

[1] III. 25.

[2] „Ad ornatum", sagt Torquemada.

vollkommen unrichtig. Vielmehr haben sie stets gerade in der Autorität des Papstes den Spruch gethan, wie die fünfte Sitzung der achten Synode beweist. Hier sprachen die Präsidenten des Papstes das Urtheil über Photius. Sie betonten, daß die Erhebung dieses Mannes und die Absetzung des Patriarchen Ignatius unannehmbar war, aller Gerechtigkeit und jedem Gesetze zuwider. Nos ergo non novum aliquid vel recens *judicium judicabimus,* sed vetus et ex multo tempore; praejudicatum quidem a sanctissimo et beatissimo papa Nicolao, firmatum autem a sanctissimo papa Hadriano etc. Schließlich fragten die Legaten: „Was spricht die heilige Synode? Ist das, was durch uns verlesen wurde, euch genehm?" Und die gesammte heilige Versammlung stimmte in den Ruf ein: „Wir Alle nehmen es an, denn es ist wohl überlegt und vollkommen mit den kirchlichen Bestimmungen und Gesetzen im Einklang." Daraus erhellt die Unrichtigkeit des obigen Einwurfs [1].

96. Auch in Torquemada's Lehre über die Concilien und ihre Gewalt machen sich seine bereits oben dargelegten Grundanschauungen über die kirchliche Hierarchie sehr deutlich geltend. Nach ihm ist der Papst der alleinige principielle Inhaber der kirchlichen Gewalt. Auch die Bischöfe haben zwar, entsprechend einer Willensäußerung Christi, eine jurisdictionale Gewalt empfangen, dieselbe ist jedoch in gewissem Sinne nur ein Ausfluß der päpstlichen. Nach diesem Princip stellt Torquemada von den Generalsynoden selbstverständlich die Behauptung auf: „Die Autorität derselben wird von der des Papstes abgeleitet" [2] (derivatur), während dieselbe objectiv richtig doch so lauten sollte: Zum Zustandekommen eines Generalconcils ist die Autorität, wenigstens die Uebereinstimmung des Papstes ebenso wesentlich, als die Mitwirkung der Bischöfe. Denn letztere sind wirkliche Richter in Glaubenssachen, und ohne sie ist ein Generalconcil ebenso wenig denkbar, als ohne den Papst. Selbstverständlich ist es eine ganz andere Frage, welcher Mittel die Päpste sich je nach Umständen bedienen wollen, um die Glaubensfragen zu entscheiden. Sie müssen nicht immer und nothwendig hierzu ein Generalconcil berufen. Das Vaticanum äußert sich in dieser Hinsicht: „Die römischen Päpste haben je nach Zeiten und Umständen bald ökumenische Concilien berufen oder sonstwie von der Ueberzeugung der über den Erdkreis verbreiteten Kirche sich Kenntniß

---

[1] III. 25. Torquemada hat in seinem Bericht über die 5. Sitzung des Concils von Chalcedon besonders hinsichtlich der von den Legaten gesprochenen Worte einen fehlerhaften Text. Vgl. z. B. Migne P. P. lat. CXXIX p. 80. Dort lautet die Antwort der Väter nicht recipimus *omnes,* sondern recipimus *omnia.*

[2] III. 28.

verschafft, bald sich der Particularsynoden oder anderer Mittel bedient, welche die göttliche Vorsehung an die Hand gab ... [1]." Torquemada's Behauptung von der Derivation der Concilsgewalt aus der des Papstes ist uns jedoch, was hier bemerkt sein möge, nicht mehr auffallend, nachdem uns bereits hinlänglich klar geworden ist, daß er mit der irrigen Anschauung zu kämpfen hatte: ein Generalconcil hat seine Autorität unmittelbar von Christus, und daß er der Ansicht huldigte: Ohne diese Derivation aller kirchlichen Gewalt aus der des Papstes stürzt alle kirchliche Ordnung zusammen. „Was immer auf Generalconcilien statuirt, definirt oder geurtheilt wird," sagt er deßhalb auch, „kommt principiell durch die Autorität des Papstes zu Stande [2]" — ein Satz, durch welchen den Bischöfen die Autorität, bei Aufstellung von Canones, Glaubensentscheidungen u. s. w. thätig zu sein, nur mittelbar oder zufällig beigelegt wird. Ebensosehr aus Torquemada's Grundanschauung hervorgehend, wie aus der mangelhaften Kenntniß der kirchengeschichtlichen Thatsachen zu seiner Zeit erklärlich, ist der weitere Satz desselben: „Von der löblichen Gewohnheit der alten Concilien, ohne vorausgegangenes Decret des apostolischen Stuhles auf einer Synode keine Glaubensdefinition zu erlassen." [3] So allgemein hingestellt ist diese Behauptung unrichtig, denn dem I., II. und V. Generalconcil lagen keine päpstlichen Entscheidungen im eigentlichen Sinne vor; bei den übrigen (III., IV., VI., VII. und VIII.) hatte der apostolische Stuhl allerdings den Glauben der Kirche vorgezeichnet. Von ähnlicher Mangelhaftigkeit in geschichtlicher Hinsicht ist der Satz: „daß die allgemeinen Concilien immer gewohnt waren, die Bestätigung ihrer Verhandlungen und Beschlüsse vom römischen Bischofe zu erbitten". [4] Zwar ist diese Thatsache weitaus von den meisten alten Concilien richtig: denn welches derselben hätte dem Papste den Primat streitig gemacht oder wäre sich nicht deutlich bewußt gewesen, daß seine Autorität hinzutreten muß, wenn Concilsbeschlüsse in der ganzen Kirche Geltung und Ansehen erlangen sollten? Oft kam es ja vor, daß sogar die Häretiker sich nach Rom wandten, um ihren irrigen Behauptungen den Rechtgläubigen gegenüber zum Sieg zu verhelfen. Speciell ist jedoch obige Behauptung von allen Concilien nicht nachweisbar, wenn sie auch von den meisten richtig ist. Dabei ist noch zu bemerken, daß mehrere dieser Concilien ursprünglich keine allgemeinen waren, sondern es nachher geworden sind, wie bezüglich des zweiten Concils Hefele I. Bd. S. 9 gezeigt hat.

97. Wir hätten hier Gelegenheit, noch in mancher Frage, die Torquemada im dritten Buche seiner Summa über die Gewalt der Con-

---

[1] Const. dogm. de ecclesia Christi. c. 4.

[2] III. 32. [3] III. 33. [4] 34.

cilien aufwirft, das System desselben genau kennen zu lernen. Wir glauben jedoch, durch die zahlreichen Auszüge aus den Abhandlungen, die zu Basel und Florenz von ihm verfaßt wurden, wie auch durch Besprechung der wichtigsten Kapitel aus der Summa den gerechten Anforderungen hierin entsprochen zu haben. Ueber die Superioritätsfrage[1] haben wir Torquemada zu Basel mit großer Ausführlichkeit reden hören; dasselbe gilt von dem Satze, daß es nicht erlaubt sei, vom Papste an ein allgemeines Concil zu appelliren[2]. Außer im Falle der Häresie hat ein allgemeines Concil gegen einen wahren und unzweifelhaften Papst keine Gewalt[3]; der Papst wird durch die Gesetze und Statuten der Generalsynode nicht gebunden, noch ist er denselben in gezwungener Weise unterworfen[4]; eine allgemeine Synode kann gegen denselben kein Nichtigkeitsdecret erlassen[5]; ihm dagegen kommt die Interpretation der heiligen Canones zu[6]; er kann von denselben dispensiren oder sie milder anwenden[7]; ebenso hat er die Gewalt, irgend welche Gesetze allgemeiner Synoden wie auch seiner Vorgänger ganz aufzuheben[8]. Ein allgemeines Concil ist in Glaubenssachen unfehlbar, wenn auf demselben Papst und Bischöfe einmüthig eine Frage entscheiden. Eine Synode jedoch, aufgefaßt als eine Versammlung kirchlicher Prälaten ohne den Papst oder getrennt von ihm, kann im Glauben irren, wie dieß die Synoden von Ephesus, Rimini, Aquileja, Constantinopel (über die Ikonoklasten), Aachen und Basel beweisen[9]. Dem Papste kommt ferner die Macht zu, Concilien, die zum Schaden des Glaubens und zum Aergerniß der Kirche gewirkt haben, zu corrigiren, zu verwerfen und für null und nichtig zu erklären[10] — alle diese Propositionen ergeben sich mit Nothwendigkeit aus der Lehre vom Primat des Papstes, sei es, daß dieser nach der Vaticanischen Constitution oder im Sinne Torquemada's aufgefaßt wird. Die Detailbehandlung derselben gehört in das canonische Recht und hat Torquemada sie in seine Summa von der Kirche gewiß nur aufgenommen, weil dieselben von den Baslern geläugnet wurden. Auch haben wir gelegentlich der Wirksamkeit unseres Gelehrten auf dem Basler Concil ausführlicher über dieselben berichtet. Einen Gegenstand der Untersuchung bildet für Torquemada noch die Frage über die Rangordnung der Concilien unter sich, besonders was zu thun oder welchem Concil beizupflichten sei, wenn diese sich gegenseitig widersprechen?[11] Hierin entscheidet der Gegenstand, um welchen der etwaige Widerspruch sich dreht. In Glaubensfragen hat das ältere Concil den Vorrang und ist ein späteres zur Unterwerfung unter dasselbe verpflichtet. Handelt es sich um Fragen der Disciplin

---

[1] III. 44—46. [2] III. 47. [3] III. 50. [4] III. 51. [5] III. 52. [6] III. 53. [7] III. 54. [8] III. 55. [9] III. 58—60. [10] III. 62. [11] III. 63.

oder der kirchlichen Gesetzgebung, dann hat aus wichtigen Gründen das spätere Concil den Vorzug. In einer Controverse zwischen Papst und Concil [1] entscheidet in ähnlicher Weise das Object. Hat der päpstliche Stuhl in einer Glaubensfrage bereits definirt, dann hat es bei seiner Entscheidung sein Bewenden. In neu zu definirenden Glaubensfragen geben in der Regel die Bischöfe den Ausschlag. Handelt es sich jedoch um Aufstellung einer neuen Gesetzesbestimmung, dann fragt es sich, ob dieselbe die nothwendigen Qualitäten besitzt, d. h. ob sie sittlich gut, gerecht, vernünftig, nothwendig, nützlich u. s. w. sei. Ist dieß der Fall, dann ist das Urtheil des Papstes dem der übrigen Prälaten vorzuziehen; fehlen derselben jedoch die genannten Eigenschaften, dann ist die entgegengesetzte Meinung der Bischöfe vorzuziehen. Soll aber ein bereits bestehendes Gesetz abgeschafft werden und will der Papst hierzu seine Einwilligung nicht geben, dann ist seiner Meinung beizupflichten [2]. — Die Gewalt, mit selbstständiger Machtvollkommenheit, aus gesetzlichen Gründen ein allgemeines Concil von einem Ort zum andern zu verlegen, kommt gleichfalls dem Papste zu. Ihm obliegt die Sorge für die ganze Kirche, also auch für deren Repräsentation, das Concil. Ihm steht es zu, über die Zweckmäßigkeit eines Ortes zur Abhaltung eines Concils zu urtheilen. Das Constanzer Decret Frequens, welches in dieser Beziehung dem Papste Vorschriften macht, ist für ihn nicht von solch bindender Kraft, daß er dasselbe nicht moderiren, von demselben dispensiren oder es gänzlich aufheben könnte. Hat auch Martin V. jenes Decret bestätigt, sein Nachfolger steht ihm an Gewalt gleich und ist durch seine Decrete nicht in zwingender Weise gebunden [3].

98. Wir sind am Ende unserer Darstellung der Lehre Torquemada's von der kirchlichen Gewalt und Hierarchie angelangt. Welche Bedeutung müssen wir dem Werke zuschreiben, aus welchem unsere Auszüge entnommen sind? Ueberaus reichhaltig an gelehrtem Material, mit scharfen logischen Gegenbeweisen gefüllt, im Ganzen den kirchlichen Standpunkt festhaltend, war die Summa de Ecclesia für die Vertheidiger des Primats im 16., 17. und 18. Jahrhundert stets eine willkommene literarische Fundgrube. Wer weiß nicht, daß von den Zeiten des Basler Concils an, in allen Angelegenheiten, in welchen geistliche oder weltliche Großen sich dem apostolischen Stuhle unterwerfen sollten, der Geist des Ungehorsams und der Widerspenstigkeit dieselben reizte, von dem Urtheil des apostolischen Stuhles an ein allgemeines Concil zu appelliren? Pius II. schon sah sich genöthigt, in einer auf den Fürstentag in Mantua 1459 erlassenen Bulle diese Appellationen zu verbieten. Haben nicht auch Savonarola und andere ihm Gleichgesinnte von dem

[1] III. 64. [2] III. 64. [3] III. 66.

Urtheile der Päpste die gleiche Berufung eingelegt? Was ist das zweite Pisaner Concil vom Jahre 1511 anders als ein Abklatsch der Basler Synode und ihres Treibens? Wie oft haben die Reformatoren und ihre Anhänger an ein allgemeines Concil appellirt und als dasselbe zu Stande kam, die Beschickung desselben unterlassen! Was soll man von dem Gallicanismus sagen, der sozusagen keine Unbotmäßigkeit früherer Zeiten und Rebellen unbenützt ließ, um den Ungehorsam gegen den apostolischen Stuhl zu unterstützen, und, was ihm allerdings nicht gelang, die Kirche und ihr Oberhaupt den weltlichen Gewalthabern dienstbar zu machen. Der Febronianismus ist der gleiche Auswuchs kirchlichen Lebens in Deutschland, des Jansenismus, der hinsichtlich der hierarchischen Fragen mit dem Gallicanismus Hand in Hand ging, gar nicht zu gedenken. Als letzte Blüthe dieser schismatischen Richtung ist der Altkatholicismus zu verzeichnen, von dem man sagen kann, daß er gleichsam im Keime schon erstickte. Die Vaticanische Constitution über die Kirche Christi, besonders die Definition über die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes, durch welche die oberste und unmittelbare Autorität des Papstes in allen Fragen des Glaubens und der Sitten außer allen Zweifel gestellt ist, hat den schismatischen Gelüsten auf immer den Lebensfaden abgeschnitten. Mögen dieselben auf immer begraben bleiben. Auf dem Basler Concil haben dieselben die erste große Orgie gefeiert. Dieselben mit jenen Mitteln der Wissenschaft zu bekämpfen, die den Vorkämpfern kirchlicher Ordnung im 17. und 18. Jahrhundert zu Gebote standen, war Torquemada nicht möglich: er mußte mit dem zwar reichlichen, aber nicht immer stichhaltigen Material, welches der Schule zu Gebote stand, auf den Kampfplatz treten. Hierin hat Torquemada jedoch geleistet, was möglich war. Keinen Einwand, keine Frage ließ er unbeantwortet und wer nicht von schismatischem und häretischem Geiste geleitet war, konnte manchen genügenden, wie obige Auszüge aber darthun, auch manchen vortrefflichen und stichhaltigen Beweis bei ihm finden. Dieß genügt, um der Summa de Ecclesia einen ehrenvollen Platz in der kirchlichen Literatur des ausgehenden Mittelalters anzuweisen.

Sechstes Kapitel.

Torquemada's weitere literarische Thätigkeit; sein Wirken als Cardinal von 1450 bis zu seinem Tode.

99. Wenn es noch erübrigt, über Torquemada's theologische Werke, die seiner Summa folgte, einen Blick zu werfen, so begegnen wir auf's Neue einem Mißbrauch seines Namens zur Veröffentlichung einer Arbeit, die unserm Cardinal höchst wahrscheinlich nicht eignet. Wie lautet der Titel dieser Arbeit? Welches ist die Tendenz derselben? Welches sind die Gründe, die dafür sprechen, daß Torquemada dieselbe nicht verfaßt hat?

Die Scriptores und nach ihnen fast alle Autoren kirchenrechtlicher Handbücher berichten in ihren vorausgeschickten Einleitungen, daß Torquemada den Versuch gemacht habe, dem Decret Gratians nach Ordnung der Decretalen Gregors eine mehr sachgemäße Eintheilung zu geben. So sagt Schulte [1] über unsern Cardinal und sein angebliches Werk: „Als Canonist zeichnet ihn aus sein Urtheil über die Falschheit der pseudoisidorischen Decretalen, sein großer Commentar zum Decret, dem er zugleich in einem systematischen Werke nach Ordnung der Decretalen (3 Bücher mit Titeln und Unterabtheilungen von Sectiones) eine größere Ordnung zu geben versuchte" u. s. w. Bloß im Vorbeigehen möchten wir hier die Bemerkung machen, daß Torquemada die Sammlung des Pseudoisidor kaum als gefälscht betrachtete. Denn jene Stelle in seiner Summa [2], auf welcher man sich zum Erweis dieser Behauptung in der Regel beruft, erhärtet bloß soviel, daß Torquemada strenge genommen nicht die Aechtheit, sondern bloß die locale Beweiskraft eines in Pseudoisidor mitgetheilten Briefes des hl. Clemens bestritt. In diesem Briefe soll nämlich der dritte Nachfolger des hl. Petrus an den heiligen Apostel Jakobus geschrieben haben, daß Petrus einst zu ihm (Clemens) gesagt habe: „Wenn du dich mit weltlichen Angelegenheiten befassen und dich und deine Untergebenen täuschen wirst, ... so wird daraus die Thatsache folgen, daß du wie Einer, der die Menschen in dem, was zum Heile gehört, nicht unterrichtet hat, abgesetzt wirst." Diese apokryphe Stelle wurde nun selbstverständlich von manchen Conciliasten und Superioritätsfreunden verwerthet, um die Absetzbarkeit des Papstes darzuthun [3]. Wie macht nun Torquemada

---

[1] Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, Gießen 1868. S. 90.

[2] Lib. II. 101, cf. II. 97 „tertia via etc."

[3] Summa, lib. II. 97.

diese Stelle unschädlich? Wie kann er insbesondere ihr gegenüber den Satz festhalten, daß der Papst, den Fall der Häresie ausgenommen, auf Erden keinen Richter habe, eine Behauptung, die er vorausgehend umständlich bewiesen hatte?[1] Er sagt[2], diese Stelle des Clemens streitet durchaus nicht gegen unsere Conclusion. Denn da der hl. Jakobus viel früher als Petrus starb, zum wenigsten nämlich um acht Jahre, wie aus den Chroniken sich ergibt, so scheint es nicht wahrscheinlich, daß der hl. Clemens jenen Brief an Jakobus nach dem Tode des hl. Petrus geschrieben hat. Außerdem haben auch viele Texte an der Stelle, wo die Gegner deponaris lesen, das Wort puniaris u. s. w. Wenn diese Worte Torquemada's richtig aufgefaßt werden, so ist der Gedanke ausgedrückt: Nicht nach, sondern vor dem Tode Petri, also zu einer Zeit, wo Clemens noch nicht Papst war, hat er fraglichen Brief geschrieben. Darum ist dieser, wenn auch nicht unächt, so doch weniger beweiskräftig. Ist übrigens dieser Grund nicht ganz stichhaltig, so verweise ich darauf, daß manche Codices statt deponaris puniaris lesen. Wenn sich daher für die Ansicht Torquemada's von der Falschheit des Pseudoisidor keine anderen Belegstellen beibringen lassen, als die von Schulte angezogene, so müssen wir die Richtigkeit seiner Aufstellung überhaupt anstreiten. Die Berechtigung hiezu mag um so größer sein, als Torquemada, wenn er über die Werthlosigkeit Pseudoisidors begründete Zweifel gehegt hätte, es gewiß unterlassen mußte, zur Erhärtung seines Systems von der hierarchischen Gewalt dessen Beweisstellen so nachdrücklich, wie wir es oben gesehen, zu verwerthen. Eine noch weit gröbere Unrichtigkeit ist es übrigens, wenn unserem Cardinal die Autorschaft eines Werkes zugeschrieben wird, welches das Decret Gratians nach dem Vorbild der Gregorianischen Decretalen in eine bessere Ordnung zu bringen suche. Nur die Unkenntniß mit dessen wissenschaftlichen Bestrebungen kann so etwas behaupten. Denn wenn Torquemada dem Decret eine andere Eintheilung geben wollte, warum hat er denn seinem großen Commentar zu demselben die althergebrachte Eintheilung zu Grunde gelegt? Oder warum hat er in diesem auf jene von ihm hergestellte bessere Eintheilung so gar nicht hingewiesen, weder in den Zueignungen, durche welche er den zeitweiligen Päpsten die einzelnen Theile desselben zur etwaigen Verbesserung überläßt und in denen er sich umständlich genug über seine Arbeiten zum Decret ausspricht, noch auch irgendwo in den Texten selbst? Wir müssen gestehen, von dieser Seite her fehlen für die Autorschaft Torquemada's an dem fraglichen Werke[3] alle Stützen. Was es

---

[1] Summa lib. II. 93 sqq. [2] Summa II. 101 primo.

[3] Gratiani Decretum libri V. sec. Gregorianos decretal. libros titulosque

übrigens sozusagen zur Gewißheit machen möchte, daß diese Autorschaft nur auf der Muthmaßung oder dem leeren Einfall eines Bibliothekars oder Buchdruckers beruht, ist der vollständige Gegensatz zwischen der Tendenz eines solchen Werkes und den Ansichten Torquemada's über das Decret. Oder ist es denkbar, daß ein Mann, der in allen Vorreden seines Commentars nichts bemerkt über die systematische Unvollständigkeit des Decrets, der dazu jenes umfangreiche Werk nur schreibt, um den Inhalt desselben mehr vom specifisch theologischen (dogmatischen) als juristischen Standpunkt aus zu beleuchten und stellenweise richtiger als bisher zu erklären, sich die Mühe nimmt, die einzelnen Canones stofflich passender zusammenzustellen und dem Ganzen eine andere Ordnung zu geben? Hören wir, was er in seiner, der Erklärung der Distinctionen vorangestellten Widmung an Calixtus III. sagt: „Er, Torquemada, habe gefunden, daß viele Doctoren, deren Explanationen über das Decret er gelesen, zu wenig ausreichend und so weit er es beurtheile, manchmal auch nicht richtig (nec vere) interpretirt hätten. Er habe nun, durch vieler Freunde Bitten ermuntert, sich dazu entschlossen, über das Decret zu schreiben, besonders über Theile, deren Inhalt mehr theologisch als juridisch sei. Als er nun die Arbeit bei den Distinctionen begonnen und bis zur achten gekommen, habe er erkannt, daß Krankheiten, Alter und viele Arbeit ihn gar sehr geschwächt, und er habe gefürchtet, das Werk nicht vollenden zu können. Die für seine Commentare bestimmte Reihenfolge habe er deßhalb verlassen und durch Freunde überredet, den dritten Theil des Decrets zu bearbeiten unternommen. Darauf habe er den Traktat de poenitentia erklärt und beide Werke Nikolaus V. gewidmet. Nun habe er zugleich gefühlt, daß durch Gottes Güte ihm nach schweren Leiden die Gesundheit wieder geschenkt worden und so sei er zur Erklärung der Distinctionen mit einer unbeschreiblichen Sehnsucht zurückgekehrt. Bei dieser Arbeit habe er nun die bewährteren Aussprüche der Doktoren stets aufgenommen, einige Materien aber völlig unberührt gelassen und übergangen, entweder weil sie sozusagen von keinem praktischen Werthe erschienen, oder weil sie mehr die Discussion der Juristen als der Theologen erheischen.“ [1] — War Torquemada der Mann, der Lust und Liebe gehabt hätte, dem Decret eine neue Ordnung und Eintheilung zu geben, besonders eine solche, deren Hauptwerth auf juristische Formgelehrsamkeit hinausgelaufen wäre? Ohne die Handschriften prüfen zu können [2], von

---

distincti per *Joh. a Turrecremata* cet. Lyon 1519, 1555; Rom. 1726. Verdacht muß es schon erwecken, daß es hier heißt: „Joh. a Turrecr.“ So nannte der Cardinal selbst sich niemals. Immer lesen wir Joh. *de* Turrecremata.

[1] Johannis de Turrecr. in Decret. Tom. I. fol. 2 (Lugd. 1555).

[2] Scriptores O. P. I. p. 839.

denen unter Torquemada's Namen das fragliche Werk zuerst abgedruckt ward, glauben wir deßhalb dessen Autorschaft für selbiges in Abrede stellen zu müssen. Wahrscheinlich trägt an dem Irrthume eine willkürliche Aufschrift oder Randbemerkung, mit welcher das handschriftliche Original von einem Unkundigen versehen wurde, die Schuld. Nachdem man Torquemada's Namen benützt hat, um einen Commentar über die Bendictinerregel literarisch zu taufen; nachdem die eigenen Ordensgenossen zu den Zeiten des Concils von Trient dessen Arbeit über die unbefleckte Empfängniß so bedeutend vermehrt und als seine Arbeit veröffentlicht haben, möchte es nicht schwer halten, unsern obigen Ausführungen zuzustimmen. Das fragliche Manuscript befindet sich in der von Peter Barbo, Cardinal und späterem Papste Paul II., gestifteten und nach ihm benannten Barberinischen Bibliothek zu Rom, welche auch Fontanini zur Herausgabe des Werkes benützt hat. Vielleicht rührt dasselbe von jenem gelehrten Cardinale selbst her. Gewiß ist wenigstens, daß derselbe sehr gerühmte Commentare über das fünfte Buch der Decretalen und den liber sextus, sowie andere canonische Tractate verfaßt hat. Warum sollte es nicht möglich sein, daß er den Versuch machte, wenn auch nur zu seinem Privatgebrauch, dem Decret eine bessere juridische Ordnung zu geben und daß man später eine Arbeit Torquemada's darin erblickte? [1]

Wir haben oben von unserem Cardinal bereits selbst gehört, aus welchen Gründen er sich entschloß, Commentare zum Decret zu schreiben. Er glaubte, daß viele Canonisten gewisse Stellen desselben in einer Weise interpretiren, die mit dogmatischen Gesichtspunkten mehr oder weniger in Widerspruch ständen. Diesen Gedanken hatte er bereits in den Dedicationsschriften an Nikolaus V., welche er seinen Arbeiten über den dritten Theil des Decrets und dem Traktat de poenitentia voranstellte, mehr oder weniger nachdrücklich ausgesprochen. Von dem gleichen Standpunkt behandelte er nun selbstverständlich auch den allein noch übrigen zweiten Theil des Decrets, die Causae. Hier, nicht aber in einer vorausgeschickten Widmung, sondern in der Schlußbemerkung sagt er uns, daß er schon bald nach seiner Erhebung zum Cardinalat den Plan gefaßt habe, das Decret zu commentiren. Gewiß ist es deßhalb nicht zuviel gesagt, wenn wir von Torquemada annehmen, daß er schon zu Basel und vielleicht auch zu Florenz unliebsame Erfahrungen über das Vorwiegen rein canonistischer Studien gegenüber den dogmatischen gemacht habe, und daß er diesem Gebrechen durch einen mehr theologisch gehaltenen Commentar zum Decret einigermaßen Abhilfe zu schaffen suchte. Unter welchem Papste er seine Arbeit über das Decret ab-

---

[1] Schulte a. a. O. S. 91. Scriptores O. P. T. I, 839.

geschlossen, ist nirgends gesagt. Die Distinctionen beendigte er am 4. Juni 1457 [1]; in der Dedicationsschrift an Pius II., welche er seiner Psalmenerklärung voranstellte, sagt er, „es sei ihm der Gedanke gekommen, andern wissenschaftlichen Arbeiten diese zwischen einzulegen", woraus wir gewiß schließen dürfen, daß sein Commentar über die Causae wohl angefangen, aber noch nicht vollendet war. Weiteres hören wir hierüber nichts, da die Lyoner Ausgabe desselben vom Jahre 1555, welche uns allein zugänglich war, die gewöhnlich vorhandene, an den Inhaber des Stuhles Petri gerichtete Widmung nicht aufweist [2].

100. Ganz von der gleichen Tendenz, wie Torquemada's großer Commentar zum Decret, allem kirchlichen Leben tiefes theologisches Wissen zur Grundlage zu geben, sind alle weitern Schriften desselben geleitet. So sagt er zu Pius II. in der seiner Psalmenerklärung vorausgeschickten Zueignung: „Ich habe die Beobachtung gemacht, daß in unsern Zeiten Wenige nach Weisheit streben, noch Wenigere mit der Durchforschung der göttlichen Geheimnisse sich abmühen, die Wenigsten aber es sich angelegen sein lassen, obwohl sie der Sprache und Wissenschaft der Alten kundig sind, die Erklärungen und Commentare der berühmtesten Väter über die Psalmen durchzulesen. Daher kam mir der Gedanke .... aus den Aussprüchen der glorreichsten und ausgezeichnetsten Psalmenerklärer, des hl. Hieronymus, hl. Augustinus, hl. Remigius und Cassiodor, eine kurze und gedrängte Sinnerklärung der Psalmen herzustellen, und zwar eine solche, die mehr als andere von einer größern Anzahl und auch von armen Clerikern erworben und verstanden werden könnte. Ich wünschte aber diese Absicht um so mehr zu bethätigen, als ich glaubte, daß dadurch Gottes Ruhm erhöht werde [3]. Dieser Psalmenerklärung Torquemada's, welche durch Kürze und das Gewicht der den Psalmentexten unmittelbar angeschlossenen oder eingefügten Glossen sich auszeichnet, wurde durch die neu erfundene Buchdruckerkunst durch ganz Europa verbreitet [4].

---

[1] Scriptores O. P. T. I. 839 (I.).

[2] Dieser Umstand ist uns um so auffallender, als Torquemada in seinem letzten Werke, den Quaestiones evangeliorum de tempore et de sanctis, welches er dem Cardinalcollegium zueignete, ausdrücklich sagt, er habe allen Päpsten seiner Zeit, Eugen, Nikolaus, Calixtus, Pius und Paulus Werke zugeeignet; in seiner Psalmenerklärung bemerkt er, „er fühle sich nicht ruhig, wenn er nicht kämpfe unter der Lehre des apostolischen Stuhles." Prol. fol. 2.

[3] „Expositio brevis et utilis super toto psalterio dñi Joh̃is de Turrecremata, Cardinalis" (sine loco et anno). Prol. fol. 1.

[4] Scriptores O. P. Tom. I. 839 zählen 12 bis 15 Ausgaben auf, welche vom Jahre 1470 bis 1524 in Italien, Spanien, Deutschland, Frankreich hergestellt wurden.

Nach Vollendung dieses Psalmencommentars scheint Torquemada seinen Commentar zu den Causae fortgesetzt und vollendet zu haben. Wann Letzteres geschah, läßt sich aus den uns zugänglichen Quellen nicht bestimmen. Wir vermuthen, daß der greise Gelehrte theils durch Krankheiten, theils durch berufliche Thätigkeit, theils durch die Abnahme der Kräfte, über die er sich wiederholt beklagt, mit diesem Werke bis in die Zeiten Pauls II. hinausgezogen wurde. Wenigstens finden wir ihn erst unter diesem Pontificat mit einer neuen größern Arbeit beschäftigt, den bereits oben erwähnten Quaestiones evangeliorum de tempore et de sanctis [1].

101. Was sind diese Quästiones? In seiner diesem ziemlich umfangreichen Werke vorangestellten Widmung an die Cardinäle sagt über dasselbe Torquemada mit eigenen Worten: „Da ich dieses (den Nutzen geistlicher Gespräche nach eingenommener Mahlzeit) erwog, fand ich nichts würdiger, was ich Ew. Gnaden entgegenbringen könnte, als gewisse Fragen über die Evangelien der Sonn- und vornehmsten Festtage des ganzen Jahres. Diese Quästionen hielt ich im Geiste fest und habe sie nun, nicht ohne große Mühe und mit ebenso viel Liebe zu Ew. Herrlichkeit gesammelt, an Zahl 317. Ich blieb aber sozusagen in allen diesen Fragen bei den Aussprüchen des hl. Thomas, denn seine Ansicht ist tiefer und sicherer. Ich enthielt mich auch aller unnützen Fragen und Subtilitäten, sowie unklarer Argumente, mit dem was verständlich ist, zufrieden, sowohl deßhalb, weil religiöse Einsicht uns Noth thut, besonders wenn wir von Gott hören oder reden, wie Ambrosius sagt, als auch deßhalb, weil unter den Prälaten die Wenigsten sind (pauciores), die sich mit den tiefern Fragen der heiligen Theologie wissenschaftlich beschäftigen. Mögen also annehmen Ew. Herrlichkeit dieses unscheinbare Geschenk und kleine Werk, das ich in meinem Alter mit meinen schwachen Kräften zu aller Nutzen ausgearbeitet habe. Möge es mit so großem Wohlwollen von denselben angenommen werden, als es mit Liebe hergestellt ward. Es wird Nichts im Wege stehen, daß dieses Buch bei dem Ehrwürdigsten Herrn von Rouen (Estouteville) niedergelegt wird,

---

Die erste derselben ist die in Rom durch den Mainzer Drucker Ulrich Hahn im Jahre 1470 veranstaltete.

[1] Unter Torquemada's literarischen Erzeugnissen aus dieser Zeit wird auch ein kleines Schriftchen: Meditationes in vitam Christi aufgezählt (Scriptores l. c. p. 841 (19), gedruckt von Ulrich Hahn. Rom 1467, 1473, Padua 1498, Cöln 1607. Dasselbe ist jedoch nur eine Zusammenstellung kurzer religiöser Erwägungen zu 38 von dem berühmten Dominicaner und Maler Angelico da Fiesole, im Klosterhof der Minerva ausgeführten Gemälde. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom. 7. S. 526, 637. — Diese Meditationen waren der erste in Rom hergestellte Druck. Vgl. auch de Murr. Memorab. bibl. Nürnberg. Nürnberg 1786 I. S. 261 ff.

der nach seiner so großen Güte und Menschenfreundlichkeit Allen die es wünschen, Abschriften gewähren wird. Ich empfehle mich Ew. Herrlichkeiten, die zur glücklichen Regierung der ganzen Kirche Gott noch lange erhalten möge." [1]

Konnte Torquemada seine literarische Thätigkeit würdiger beschließen als mit diesem Wunsche, den er einer Arbeit vorsetzte, die geeignet war, manchen Prälaten über wichtige theologische Fragen kurz aufzuklären? Es ist deßhalb leicht erklärlich, daß dieses sein Werk durch die eben erfundene Buchdruckerkunst eine viel weitere Verbreitung fand, als sein Verfasser sich jemals vorgestellt hätte. Ausgezeichnete Männer erholten sich aus demselben kurze Aufklärung über manche theologische Fragen; es erhielt den Beinamen „Blüthen der Theologie" [2] und wurde bis zum Jahre 1510 nicht weniger als achtmal gedruckt.

102. Mit einer Schilderung über unsers Cardinals gelehrte Thätigkeit haben wir sozusagen auch bereits das engere Verhältniß geschildert, in welchem derselbe zu den einzelnen Päpsten seiner Zeit gestanden hat. Torquemada wollte diesen und der Kirche nützlich sein vor Allem durch seine Theologie. In allen wichtigen Fragen, welche dieses Gebiet berührten, war seine Stimme deßhalb von großem Gewicht. Als im December 1446 die Gesandten der immer noch neutralen Deutschen endlich in Rom erschienen und mit der Curie über die Bedinguugen ihrer Obedienzerklärungen unterhandelten, war es neben dem Cardinalbischof Johannes von Tarent und dem Cardinal Alfons Borgia auch Torquemada, welche für die unversehrte Autorität des apostolischen Stuhles mit Erfolg auftraten [3]. Unter Nikolaus V. herrschte tiefer Friede; unter dessen Pontificat hatte Torquemada denn auch so reichliche Muße, daß er, wie bekannt, seine Summa vollendete und zwei Theile des Decrets commentiren konnte. Das Gleiche war unter dem

[1] Quaestiones evangeliorum de tempore et de Sanctis coll. per revv. dñm Johannem de Turrecremata, epum Sabin. Impressae Nürnbergae per Fried. Creussner, 1478. Prol. fol. 1 sq.

[2] Scriptores T. I. 839 sq. Eine Quästio zum Osterevangelium lautet: Ob alles in der Passion vergossene Blut Christi bei der Auferstehung zu dessen Leib wieder zurückgekehrt sei, beziehungsweise ob dasselbe während seiner Separation vom Leibe Christi die hypostatische Union des Logos verloren hatte oder nicht? Bekanntlich brach unter Pius II. zwischen Franciscanern und Dominicanern über diese Frage ein heftiger Streit aus, welcher damit endigte, daß der Papst durch Bulle vom 1. Aug. 1464 alles Predigen und Disputiren über dieselbe untersagte. Voigt, Enea Silvio IV. 593. Bei den um Weihnachten 1462 und der folgenden Zeit vor Pius stattgefundenen Conferenzen der Gelehrten und Cardinäle referirte auch Torquemada über die Lehre der Dominicaner. Quaestio III. in die resurrectionis, I. conclusio. Cf. Denzinger, Enchiridion (1874) p. 183.

[3] Voigt, Enea Silvio I. 384 ff.

Pontificat Calixtus' III. der Fall, hier wurde sein Werk über die Distinctionen beendigt. Etwas mehr Abwechslung brachte das Pontificat Pius' II. Im Conclave noch ein Gegner des Piccolomini [1], änderte Torquemada bald seine Haltung gegen den in so vieler Hinsicht vortrefflichen Papst. Er begleitete denselben zu dem Congreß von Mantua (1. Juni 1459 u. 19. Januar 1460), auf welchem der Papst die europäischen Fürsten zu einem großen Kreuzzug gegen die Türken ermuntern wollte, schrieb noch im Jahre 1459 eine Schrift gegen Mohammed, als den Betrüger aller Betrüger [2], und als die Mehrzahl der Cardinäle wegen der geringen Betheiligung der Fürsten den Muth verlor und dem Papste die Rückkehr anrieth, widerstanden Torquemada und Bessarion und bestimmten den Papst, zu bleiben und durch wiederholte päpstliche Schreiben jene zu größerm Eifer und zum Erscheinen am Congreß zu bewegen [3]. Wohl scheiterte der großartige Gedanke Pius' II. an der Selbstsucht und Lauheit der europäischen Gewalthaber, sowie an deren geringem Verständniß von der Wichtigkeit der Sache: dem greisen Torquemada gebührt jedoch die Ehre, diesem trägen Verhalten gegenüber nicht gewichen zu sein und die gute Sache hoch gehalten zu haben. Nach der Rückkehr in die ewige Stadt erhielt Torquemada, der bisher den Titel S. Maria sopra Minerva inne gehabt, das suburbicarische Bisthum Sabina, vielleicht auch in dieser Zeit als Commende die Abtei Subiaco. Das spanische Bisthum Leon, das bis zum Februar 1460 der castilische Gesandte an der päpstlichen Curie innegehabt, wollte Pius II. gleichfalls Torquemada geben. Allein König Heinrich II. weigerte sich, diesen zum Besitze zuzulassen. Er nahm die Besetzung als sein Patronatsrecht in Anspruch und drohte sogar, die Verwandten desselben aus seinem Reiche zu vertreiben. Pius erinnerte in einem eigenen Breve vom 1. November 1460 den König an die kirchlichen Censuren, allein ohne Erfolg. Wir sehen nicht, daß Torquemada zum Besitze jenes Bisthums gelangte [4]. Vielleicht war die Commende Subiaco eine Entschädigung, die Pius für den erlittenen Ausfall in Spanien dem verdienten Cardinal verlieh [5]. Als einen Beweis des Vertrauens,

---

[1] Voigt a. a. O. III. 9. Als die Wahl zwischen Piccolomini und Estouteville schwankte und für ersteren der Accessus begann, standen Torquemada und der russische Cardinal Isidor von Kiew auf und verließen den Saal, um es an jenem Tage zu keiner Wahl kommen zu lassen. Die übrigen Cardinäle vollendeten jedoch dieselbe.

[2] Scriptores O. P. T. I. 838, 840. Ausgaben dieser Schrift wurden zu Paris (1465?) und Rom 1606 veranstaltet. Uns ist keine derselben zu Gesicht gekommen.

[3] Scriptores l. c. 838. Voigt a. a. O. IV. 46 f.

[4] Voigt a. a. O. IV. 515.

[5] Daß es Torquemada nicht an Einkünften fehlte, ergibt sich daraus, daß er außer

das dieser Papst zu demselben hegte, können wir es auch ansehen, daß derselbe drei bosnische Magnaten, die sich mit manichäischen Irrthümern befleckt nnd die von ihrem Könige zur Belehrung und Bekehrung nach Rom geschickt worden waren, an Torquemada wies, um von diesem zur Abschwörung ihrer häretischen Anschauungen und Meinungen vorbereitet zu werden. Die Bemühungen derselben waren in der That von Erfolg begleitet. Am 9. Mai 1461 schworen dieselbe in der Vaticanischen Basilica ihren Irrthum ab [1]. Zur entsprechenden Belehrung für seine drei vornehmen Katechumenen hat Torquemada eine Schrift verfaßt, welcher er den Titel gab: „Eine Abhandlung von fünfzig Wahrheiten gegen fünfzig Irrthümer der Manichäer." Dieselbe wurde jedoch niemals gedruckt [2]. Nicht unerwähnt kann es hier bleiben, daß Pius II., der als Secretär des Cardinals Capranica zu Basel die Superiorität des Concils gegenüber dem päpstlichen Stuhl vertheidigt hatte, als Papst in der theologischen Gelehrsamkeit seines früheren Gegners, des einstigen apostolischen Magisters Torquemada, eine kräftige Stütze gesucht und gefunden hat. Nicht umsonst gab dieser Papst, wie schon früher sein Vorgänger Eugen IV. ihm den ehrenden Beinamen „Vertheidiger des Glaubens" [3]; und wenn derselbe Pius auf die endlosen Appellationen der Deutschen, besonders des papstfeindlichen Gregors von Heimburg [4], unterm 18. Januar 1460 von Mantua aus seine berühmte Bulle Execrabilis erließ, in welcher jede Appellation vom apostolischen Stuhl an ein zukünftiges allgemeines Concil als irrthümlich und verabscheuungswürdig verdammt wurde, so war Torquemada gewiß nicht der letzte der Cardinäle, mit deren Zustimmung jene Bulle erlassen wurde [5].

103. Gleich seiner glaubenstreuen Festigkeit war in Torquemada auch die werkthätige christliche Liebe. Wohl „einsam", mit Studien beschäftigt, aber nicht „in mürrischer Abgeschlossenheit" [6] lebte er an der Curie. Wir glauben, er hielt die rechte Mitte zwischen der oft verschwenderischen Lebensweise mancher Cardinäle und dem, was mürrische Abgeschlossenheit genannt werden will. Zwei Züge heben wir nur hervor, um seinen Ruhm intact zu erhalten. Er verwendete seine reichlichen Einkünfte zur

---

dem Cardinalsbisthum Sabina und der Abtei Subiaco in Spanien noch zwei Abteien, die von Burgos und Valladolid, und drei Bisthümer besaß, Fonceanam, Mindoniensem et Auriensem.

[1] Scriptores O. P. T. I. 838.

[2] Scriptores O. P. I. 840 (16).

[3] Scriptores O. P. T. I. 838.

[4] Voigt, Enea Silvio IV. 101.

[5] Denzinger, Enchiridion (1874) p. 184.

[6] So meint Voigt, Enea Silvio IV. 514.

Unterstützung der kirchlichen Kunst und zur Stiftung einer die Wohlthätigkeit ausübenden Bruderschaft. Torquemada ist's, welcher seine Titelkirche S. Maria sopra Minerva mit einem neuen Gewölbe schmücken, den Klosterhof in dem daranstoßenden Hause seines Ordens neu errichten und durch seinen berühmten Ordensbruder Francesco da Fiesole mit einer Reihe herrlicher Gemälde schmücken ließ [1]. Der Stadtpräfekt Franceško Orsini u. A. unterstützten ihn dabei. Deßgleichen baute er die Kapelle dell' Annunziata für die von ihm gestiftete Bruderschaft gleichen Namens. In seiner Vaterstadt Valladolid in Spanien ließ er die alte Dominikanerkirche niederreißen und herrlicher wieder aufbauen; zugleich wies er dem Convente daselbst Einkünfte für die Unterhaltung einer großen Anzahl Studirender zu. Das herrlichste Werk, welches ihm seinen Ursprung verdankt, war die von ihm im Jahre 1460 errichtete Bruderschaft dell' Annunziata, welche sich die Ausstattung armer Mädchen zum Ziel setzte [2]. Dieses Werk wurde von nachfolgenden Päpsten in hohem Grade unterstützt und entfaltete noch in unsern Tagen eine großartige Thätigkeit. Da in Rom zu jener Zeit das Courtisanen- und Hetärenwesen bedenklich um sich griff, so leuchtet ein, welch' offenes Auge Torquemada für die Schäden seiner Zeit hatte und daß er denselben nicht bloß mit Worten, sondern mit wirksamer That entgegenzutreten wußte [3].

Der berühmte Cardinal erreichte ein Alter von 80 Jahren, am 26. September 1468 starb er [4]. Ueber besondere Umstände seines Todes wird von den Quellen nicht das Geringste berichtet. Sein Grab ist in der Minerva, in der von ihm gebauten Kapelle. Dasselbe ist gedeckt mit einem einfachen Stein, der die Aufschrift trägt: „Hier ruht Johannes von Turrecremata, von Nation Spanier, Bischof von Sabina, Cardinal v. S. Sisto, † 26. Sept. 1468. Er ruhe in Frieden.“ Später ließ die Bruderschaft dell' Annunziata an der Stätte einen Grabstein errichten, in der Hauptsache mit derselben Inschrift. Ueber demselben steht die eherne Gedächtnißbüste des allzeit berühmten Mannes.

---

[1] Gregorovius a. a. O. S. 637 u. f. w. n. 216, Note 1.

[2] Scriptores O. P. T. I. 838; Reumont, a. a. O. S. 438.

[3] Wenn die Piemontesen die Einkünfte dieser Bruderschaft nicht gleichfalls geraubt haben, so setzt dieselbe ihre Thätigkeit gewiß heute noch fort.

[4] Scriptores O. P. I. 838. Gregorovius a. a. O. 7. S. 664.



